



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL
MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

Carmem Emanuela Santos Silva

IDENTIDADE, DIÁSPORA, EXÍLIO: UM ESTUDO SOBRE O
INTELECTUAL PÓS-COLONIAL

São Cristóvão – Sergipe

2018

CARMEM EMANUELA SANTOS SILVA

IDENTIDADE, DIÁSPORA, EXÍLIO: UM ESTUDO SOBRE O
INTELECTUAL PÓS-COLONIAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social do Centro de Ciências de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de Sergipe como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Psicologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Menezes Coelho

BANCA EXAMINADORA

Dissertação de Carmem Emanuela Santos Silva, intitulada *Identidade, diáspora, exílio: um estudo sobre o intelectual pós-colonial*, defendida em 30/08/2018 para a Banca Examinadora constituída pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Daniel Menezes Coelho (orientador)
Universidade Federal de Sergipe – UFS

Prof. Dr. Eduardo Leal Cunha (examinador)
Universidade Federal de Sergipe – UFS

Profa. Dra. Ieda Tucherman (examinadora)
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Esta pesquisa foi realizada com apoio financeiro da FAPITEC/SE – Fundação de Apoio à
Pesquisa e à Inovação Tecnológica do Estado de Sergipe

AGRADECIMENTOS

Agradecer é reconhecer que, apesar do trabalho de pesquisa ser, em grande medida, solitário, alguns atravessamentos se fizeram importantes para o processo de construção tanto da virtualidade da problemática quanto para a materialidade que aqui se apresenta. Cada um desses encontros aumentou um *tanto*, provocou uma inquietação, aliviou uma angústia e gerou uma troca, na qual cada um cedeu um pouco de si para que este trabalho fosse possível.

A todos aqueles que mandaram boas vibrações em forma de abraço, mensagens aleatórias de carinho, emprestaram livros, ajudaram com referências e por todo o afeto que um processo de construção de uma dissertação pode carregar, meu muito obrigada.

Vejo-me na posição de agradecer também:

À **Daniel Coelho**, pela possibilidade de continuarmos uma caminhada que começou ainda quando éramos jovens e com poucos cabelos brancos; pela paciência com meus atrasos; pela atenção flutuante e pelas risadas durante os meus, quase sempre bagunçados, fluxos de pensamento; pelas interrogações, pelos incentivos, pelo café e pelas dicas de séries; e pelo cuidado que já ultrapassou, há muito, as fronteiras da relação entre orientador e orientando.

À **Eduardo Leal**, pela leitura sempre atenta. Ela causa, certamente, um estranhamento pelo tom incisivo que costuma ter. Depois de maturadas, suas críticas ecoam como direcionamentos pertinentes, ressalvas importantes e perigos que exigem precaução. Agradeço também pela orientação no estágio em docência e pela confiança nas minhas, ainda incipientes, habilidades docentes.

À **Ieda Tucherman**, pela leitura deste trabalho e pela gentileza em vir, pessoalmente, participar desta banca de defesa.

Ao **PROMOB** – Programa de estímulo a mobilidade e ao aumento da cooperação acadêmica da pós-graduação em instituições de ensino superior de Sergipe pela oportunidade de ter experienciado a mobilidade de mestrado sanduíche na USP – Universidade de São Paulo. Em específico, ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, à **Miriam Debieux** pela acolhida generosa e à **Ilana Mountian**, **Felicia Knobloch** e **Viviane Carmo-Huerta** pelas aulas desestabilizantes.

Aos professores do PPGPSI, em especial, **Marcelo Ferreri e Livia Godinho** pelos encontros potentes e disciplinas que causaram tensões nas certezas que eu parecia trazer, respectivamente, sobre os encantos da docência e sobre os meus problemas de pesquisa localizados em autores familiares. Obrigada pelo estranhamento.

Aos funcionários do PPGPSI pela paciente lida com as minhas demandas burocráticas, às vezes urgentes e confusas.

Aos colegas da turma de 2016, por fazerem com que as inúmeras diferenças que nos constituem não atrapalhassem a criação de vínculos, dentro e fora da sala de aula. Em especial, **à Larissa de Moura Cavalcante** (*in memoriam*) por provocar uma pausa para pensarmos sobre aquilo que estamos fazendo, quem estamos nos tornando e quais os limites que a vida nos faz contornar.

Aos queridos companheiros de “Sanduíche na USP”, por tornarem os dias menos cinzas, o trajeto no metrô menos solitário e os almoços mais interessantes.

Ao grupo das sextas-feiras, por fazer com que o meu pensamento encontrasse outras frentes de batalha, principalmente nas trocas com os trabalhos e inquietações dos companheiros antigos e dos recém-chegados.

À Levi dos Anjos Marques (*in memoriam*), por ter marcado o início e o final do mestrado, ainda que pela via da saudade. Agradeço pelas conversas interessadas no meu problema de pesquisa enquanto ele ainda era um anteprojeto. Obrigada por compartilhar comigo um pouco das suas tiradas geniais, seu pensamento ligeiro e seu coração gigante. Tenho certeza que algumas partes do meu trabalho reverberariam largamente em você.

À Mariana Valadares, pelas singelas trocas durante todo o processo de mestrado e, principalmente, na reta final, pelas mensagens carinhosas. E pela lembrança de que, no processo ansiogênico de condução da pesquisa, tão importante quando cuidar dos nossos pares, é cuidar de nós mesmas.

À Larissa Moura, por me mostrar tamanha entrega durante a passagem pelo mestrado, pelos elogios mais engraçados, pela generosidade sem fim e pela confiança nos meus comentários enxeridos sobre a sua pesquisa.

À Ingrid, pelas conversas nos bancos do estacionamento, pela escuta cuidadosa e por enxergar em mim a pesquisadora que ainda não encontrei; **à Renata**, pela energia contagiante, pela companhia nas burocracias do SIGAA e por me ensinar a ter coragem diante dos projetos mais desafiadores; e **à Keziah**, minha irmã gêmea de defesa, pela parceria diante dos problemas que encontramos pelo caminho, pelos desabafos de coração apertado e por rir das minhas piadas sem graça.

À **Felipe**, pelas ligações demoradas, pelo querer bem, pelas fotos de cachorros fofos e pela disponibilidade de sempre.

À **Katia**, pela paciência em ouvir meus áudios gigantes, pelos cafés reconfortantes, pelos *memes* certos e pelas mensagens que transbordaram afeto.

À **Renata de Aquino**, que, ainda de longe, continuou a me inspirar. E em especial pela ajuda na discussão de um termo alemão específico de difícil tradução que, como era de se esperar, acabei me esbarrando.

À **Marcel**, pela instituição do café da varanda, pelas ligações de esporro, ainda que cheias de cuidado; pela capacidade de decifrar meu emaranhado de ideias e pela confiança de que, nesse emaranhado, interessantes associações podem ser feitas; pelas conversas desestabilizantes, pelo compartilhamento de textos e pelos pães de queijo com geleia.

À **Carine**, pelos *post-its* de boa sorte espalhados pela casa e pelo interesse, mais que genuíno, em ouvir meus devaneios; pela irmandade, no sentido mais bonito. Pelo cuidado nas pequenas coisas do dia a dia, do macarrão abarrotado de alho, das conversas sobre a universidade às lembranças aleatórias e divertidas da nossa infância.

À **dona Carmelita e seu Manoel**, pela doação sem precedentes. Pelas mensagens carinhosas de “Minha filha, como está o trabalho?”, por entenderem as minhas escolhas e por apostarem num porvir que eu ainda desconheço. Pelas ligações de vídeo, pelos cafés demorados das manhãs de sábado e pelo riso frouxo quando estamos juntos. Pela preocupação com as minhas eternas olheiras e dores nas costas, pelas palavras de sabedoria e pelo amor que cuida.

À **James**, pelo sossego, pelo café quente de manhã e por me lembrar de fazer intervalos para comer o cuscuz que você faz, cheio de temperos. Pelo tempo. Pela cumplicidade, pela criação de um projeto comum e pela ajuda com o meu excesso de vírgulas. Pela presença na ausência, pelos rituais de aconchego e por ser *heim*. Pela calma diante das (muitas) crises que esse ambicioso projeto de mestrado atravessou.

A **você**, que vai fazer da minha caminhada, a sua.

As ideias não são simplesmente determinadas pela experiência; podemos ter ideias fora da própria experiência. Mas precisamos reconhecer também que a experiência tem uma forma e se não refletirmos bastante sobre os limites da própria experiência (e a necessidade de se fazer um deslocamento conceitual, uma tradução, para dar conta de experiências que pessoalmente não tivemos), provavelmente vamos falar a partir do continente da própria experiência, de uma maneira bastante acrítica.

Stuart Hall

RESUMO

Este trabalho debruça-se sobre os impactos da globalização e da chamada modernidade tardia nas identidades culturais e, por conseguinte, na atividade intelectual. Imprime-se um breve diagnóstico da modernidade, das características da globalização e do aparecimento de identidades heterogêneas, cujo projeto unificador tratava-se de uma construção. Nosso objetivo é mapear, no contexto da modernidade, como o intelectual apropria-se das resultantes da descolonização e do surgimento de identidades diaspóricas para a condução de seu trabalho pela via da suspensão de certos ideais nacionalistas. As velhas nações europeias criaram suas identidades nacionais a partir de um imperativo homogeneizante de exclusão das diferenças em nome de uma segurança ontológica. O mundo pós-Guerra, em específico, foi marcado pela independência de muitas antigas colônias e o estrangeiro, que teve sua diferença capturada no antigo projeto unificador, reaparece como protagonista de tensões nas antigas identidades até então, bem resolvidas. O movimento diaspórico (real e metafórico) dos indivíduos no exílio servirá de modelo ao intelectual para, inserido em jogos de poder que o convocam a conformar-se com discursos de dominação, criar fissuras, justamente, nos desmandos do poder. Para dar conta dessas problematizações, o estudo dividiu-se em alguns capítulos. O primeiro deles representou um recuo às questões pertinentes às mudanças nos sentidos da identidade cultural na modernidade tardia através, sumariamente, das análises de Stuart Hall e da ótica dos Estudos Culturais. O segundo pretende explorar alguns caminhos elencados brevemente no capítulo anterior a partir da apresentação de elementos nacionais como construções: a nação, a comunidade imaginada e a tradição inventada, bem como, neste contexto, a defesa da diáspora como uma subversão dos modelos nacionais homogêneos. O terceiro concentra a problemática do fazer intelectual daquele que assume o exílio como destino através das análises de Edward Said e Gayatri Spivak. No limite, no tempo da diáspora, o intelectual é convocado a assumir um posicionamento não submetido ao poder e provocar, tal qual o estrangeiro na estabilidade das nações, ranhuras nas fronteiras da dominação.

Palavras-chave: identidade cultural; diáspora; modernidade tardia; atividade intelectual; pós-colonialismo

ABSTRACT

This paper focuses on the impacts of globalization and the so-called late modernity on cultural identities and, consequently, on intellectual activity. A brief diagnosis of modernity, the characteristics of globalization and the emergence of heterogeneous identities is presented, whose unifying project was a construction. Our goal is to map, in the context of modernity, how the intellectual appropriates the results of decolonization and the emergence of diasporic identities for the conduct of his work by suspending certain nationalist ideals. The old European nations created their national identities from a homogenizing imperative of excluding differences in the name of an ontological security. The post-war world was particularly marked by the independence of many former colonies and the foreigner, whose difference was captured in the old unifying project, reappears as the protagonist of tensions in the old well-resolved identities until then. The diasporic movement (real and metaphorical) of individuals in exile will serve as a model for the intellectual, inserted in games of power that call it to conform to discourses of domination, to create fissures, precisely, in the mismanagement of power. In order to address these issues, the study was divided into a few chapters. The first of these represented a retreat to questions pertinent to the changes in the meanings of cultural identity in late modernity through, summarily, Stuart Hall's analysis and the view of Cultural Studies. The second is to explore some of the paths briefly described in the previous chapter from the presentation of national elements as constructions: the nation, the imagined community and the invented tradition, as well as, in this context, the defense of the diaspora as a subversion of homogeneous national models. The third focuses on the problematic of the intellectual practice of the one who takes the exile as a destiny, through the analyses of Edward Said and Gayatri Spivak. At the limit, at the time of the diaspora, the intellectual is summoned to assume a position not submitted to power and to provoke, like the foreigner in the stability of nations, grooves on the frontiers of domination.

Keywords: cultural identity; diaspora; late modernity; intellectual activity; postcolonialism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I – IDENTIDADES CULTURAIS NO MUNDO PÓS-COLONIAL.....	23
1. Stuart Hall e as identidades diaspóricas na modernidade tardia.....	28
CAPÍTULO II – A NAÇÃO, A COMUNIDADE E A TRADIÇÃO COMO ELEMENTOS NÃO NATURAIS	46
CAPÍTULO III – O INTELLECTUAL E O EXÍLIO	73
CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	94

INTRODUÇÃO

Duas Guerras Mundiais, a globalização econômica e as intensas migrações pós-descolonização são algumas das marcas deixadas pelo século XX na nossa sociedade. Os efeitos secundários destas transformações costumam ser utilizados como base para o diagnóstico da modernidade e seus impactos, principalmente na cultura. Junto com o fim do velho sistema imperialista europeu e a independência de muitas das antigas colônias, houve também o fim da Guerra Fria, a solidificação dos EUA enquanto potência econômica e a migração e desmembramento das pequenas nações soviéticas e o aumento dos domínios e dos impactos da globalização sobre a vida dos indivíduos. Stuart Hall, grande nome britânico dos Estudos Culturais, estabeleceu, nesse sentido, em suas análises sobre a modernidade que, após a Segunda Guerra, houve uma espécie de reconfiguração estratégica das forças e relações sociais em toda a extensão do globo, inclusive a reencenação do poder fora do registro das relações coloniais.

Os modos de organização dos sujeitos em comunidades nacionais autônomas também sofrem mudanças com a passagem do mundo colonial para o mundo pós-colonial, cujos efeitos secundários podem ser vistos no modo como as grandes nações integram (ou não) seus migrantes. A identidade, quando ilesa dessas tensões, apresentava a função estabilizadora tanto dos sujeitos quanto das formações culturais, cuja unificação de ambos era garantida pelo núcleo imutável que formava o sujeito. O sujeito pós-moderno sofre um processo de descentramento, de fragmentação de sua identidade que passa a não apresentar um único centro unificador. Ao contrário, pressupõe um conjunto de identidades que produzem, por sua vez, diferentes situações nas quais o sujeito pode se alocar. A instabilidade das identidades provoca uma espécie de retorno ao projeto de construção de uma identidade unificada, coerente e segura e, ao analisá-lo, reconhece-o como uma fantasia. Tal ideal de unificação que, estava na base das narrativas nacionais e das práticas discursivas e violentas de supressão da diferença cultural, é detectado como uma das principais ferramentas da nação para ‘imaginar-se’ enquanto uma comunidade homogênea. A identidade nacional garantiria, nesse sentido, uma continuidade do sujeito dentro das histórias do seu povo, localizando-o entre passado e futuro e criando um cenário favorável à segurança ontológica. A globalização retira de tais identidades o manto da homogeneização e o que antes era atribuído à tradição, aos mitos fundadores ou outros

elementos da cultura nacional será localizado no atravessamento de intensas relações de poder, de deslocamentos e contradições internas.

Hall (2003) situa, dentro das análises sobre as identidades culturais na modernidade tardia, o contexto da Grã-Bretanha que lhe era familiar. A chegada de um navio chamado SS Empire Windrush em 1948, composto de caribenhos voluntários e ansiosos para viver na Terra-Mãe, marcou o início da diáspora negra afro-caribenha no pós-Guerra. Marcos históricos como este nos interessam porque as identidades culturais, antes imaculadas e construídas sob o imperativo da homogeneização, começam a sofrer seus abalos iniciais com a chegada dos imigrantes que estavam ligados às grandes nações por séculos de colonização e domínio. Ainda sobre o exemplo da Grã-Bretanha,

essas relações históricas de dependência e subordinação foram *reconfiguradas* — sob a forma pós-colonial clássica — quando reunidas no solo doméstico britânico. Na esteira da descolonização, disfarçadas na amnésia coletiva ou em um sistemático repúdio ao “Império” (...), esse encontro foi interpretado como “um novo começo”. A maioria do povo britânico olhava esses “filhos do Império” como se não pudessem sequer imaginar de onde “eles” vinham, por que ou que outra relação eles poderiam ter com a Grã-Bretanha. (Hall, 2003, p.63-4, grifos do autor).

O pós-colonial, por sua vez, ainda que seja um termo controverso pela ausência de um consenso sobre o que ele representa ou que características lhe são próprias, será utilizado aqui para dar conta de certo conjunto de relações entre o indivíduo, a construção de uma nação e de uma identidade nacional marcadas pela dispersão. Ou seja, apesar do peso carregado pelo termo, o que ele pode nos dar é um direcionamento para entender a transição, ainda que irregular e problemática, entre a era dos Impérios e o contexto de pós-independência. Ainda assim, “pode ser útil também (embora aqui seu valor seja mais simbólico) na identificação do que são as novas relações e disposições do poder que emergem nesta nova conjuntura” (Hall, 2003, p.107).

Não obstante as novas nações serem independentes do poder colonial, o pós-colonial também é caracterizado pelo surgimento de fortes elites locais que mantém algum tipo de relação com os antigos colonizadores e administram, de maneira instável, os efeitos do subdesenvolvimento das sub-nações. Além disso, ao falarmos em pós-colonial estamos falando também das lutas pela independência do exercício direto do poder colonial (considerando que o controle indireto ainda é presente), formação de novos Estados-Nação (que utilizaram as bem-sucedidas nações europeias como modelo) e formas de

desenvolvimento de comércio local e das relações de dependência “neocolonial” com o mundo capitalista. Mesmo que o sistema de poder do mundo pós-colonial seja “assimétrico e globalizado”, as relações de comércio com as antigas colônias são dominadas pelos interesses e pelos modelos ocidentais de coerção e controle.

Diante das muitas nuances históricas, culturais e econômicas da globalização, este trabalho realizou um recorte sobre os impactos da globalização nas identidades culturais (em específico, as identidades nacionais) e as rupturas que a tendência de descentramento e dispersão – também própria do ideal da globalização – podem causar no modo como definirmos a nós mesmos enquanto povo e nos diferenciamos dos demais. Sabemos dos riscos de adentrar numa discussão sobre identidade e modernidade, cujo estado da arte parece bem estabelecido e cujas análises, já clássicas, parecem direcionar o olhar do pesquisador sempre pelos mesmos instrumentos. No entanto, foi necessário encarnar algumas dessas obviedades para conseguir caracterizar, minimamente, a modernidade tardia, o mundo globalizado, as mudanças ocorridas nas identidades nacionais (e os elementos de sua construção), as migrações e a figura do estrangeiro. Todos esses temas foram elencados a fim de construir um campo através do qual fosse possível fazer emergir as análises sobre as implicações e novos direcionamentos para o trabalho intelectual, num contexto de desassossego em relação às identidades nacionais. Elas são inscritas em relações de poder, marcadas pela diferença e pela hibridização. Neste sentido, o pensamento, ele mesmo, adquire novas facetas no contexto pós-colonial e a diáspora será defendida, finalmente, como modelo e condição para a atividade intelectual. O intelectual, portanto, não deve se reportar a uma nação e sua produção teórica não deve ser situada ou orientada exclusivamente para questões identitárias.

Para discutir a identidade de maneira não essencialista foi necessário realizar um recuo, ainda que breve, em direção à problemática da identidade, pois sustentar uma fala sobre estrangeiro, exílio e diáspora descolada desta temática mostrou-se insuficiente. O anteprojeto do presente trabalho buscava investigar os exercícios de judeidade¹ de Freud

1 Memmi (1968) diferencia os três termos da seguinte maneira: “I) O *grupo* judeu, ou *judaicidade*, II) Seus *valores*, ou *judaísmo* e III) O *degrau de participação* do Judeu ao seu grupo, por um lado, e seus valores por outro, ou *judeidade*” (Memmi, 1968, p.40, tradução livre). A judaicidade é entendida, portanto, como o conjunto de pessoas judaicas, seja de maneira geral (a totalidade dos judeus ao redor do mundo) ou específica (a judaicidade vienense). Quanto ao judaísmo, deverá ser utilizado para referir-se aos valores, doutrinas e instituições judaicas, orais ou escritas, que guiam a vida do judeu enquanto grupo. A judeidade não pode ser entendida como uma pertença a um grupo em nome de uma solidarização, seja diante de uma experiência negativa ou do perigo e não pode ser acionada sempre que o sujeito estiver diante de uma situação hostil. Cf. MEMMI, 1968.

através de Albert Memmi (ensaísta franco-argelino) e derivar dali uma espécie de estrangeiridade, inerente àquela pertença. Ainda que não discorresse diretamente sobre os domínios identitários, o trabalho buscava ampliar o conjunto de pertenças judaicas como as de Marx e Spinoza objetivando identificar outras experiências nas quais seria possível falar de uma identidade judaica tal qual a freudiana: não religiosa e, ao mesmo tempo, sanguínea e cultural. A questão da judeidade continuava reverberando nos encontros com autores que, mesmo considerando a experiência judaica interessante para problematizar as atuais conjunturas migratórias², partiam do judeu enquanto modelo para pensar o estrangeiro e sua posição vacilante dentro das nações a que ele pertence, talvez graças à diáspora. O estrangeiro carregava certa capacidade de provocar tensões no interior da sociedade – justamente por abalar as certezas de uma identidade nacional homogênea – ao mesmo tempo em que conseguia transformar a experiência de “não estar em casa” em algo proveitoso. Tanto dentro quanto fora da psicanálise³, a figura do estrangeiro, ainda que com o risco de certo romantismo, era localizada no interior das discussões sobre identidade. Ao mesmo tempo em que seria uma figura importante para questionar e resistir ao imperativo de uniformidade quase que sagrada do Estado-Nação, também era capturado, exatamente, por esse projeto de uma grande família nacional.

Nessa lógica, a proposta de desconstrução de uma identidade divina e unificada apresentada por Stuart Hall apareceu como fundamental para os propósitos de nosso trabalho. Hall produziu uma obra interessante do ponto de vista das críticas às mais variadas noções de identidade, que, além de não utilizar o conceito estrategicamente, costumavam desconsiderar a historização e a construção como marcas inerentes da identidade. Com a globalização e a mudança no cenário das identidades culturais, cujo núcleo parecia garantir o pertencimento cultural, elas foram novamente colocadas em questão. As análises de Hall fizeram, nesse sentido, uma espécie de retorno a um conjunto de discussões que apresentavam argumentos sobre o suposto imperativo de unificação das identidades serem, igualmente, efeito de construções através de discursos e práticas culturais. O encontro com os interlocutores de Hall foi bastante importante para o estabelecimento do problema de pesquisa, uma vez que se considerou, através deles, a

E, para uma outra articulação desses conceitos, cf. FUKS, 2000.

2 Cf. BUTLER, 2017 e ROSA, 2016.

3 Cf. KOLTAI (1998, 2000).

identidade construída dentro de um jogo de poder que reconhece o outro como constitutivo de si mesma e é, conseqüentemente, marcada pela diferença. Neste sentido, a identidade parecia passar por uma crise, ou seja, “quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (Hall, 2015, p.10). Consideramos em dado momento ramificar a pesquisa para o problema da identificação – no sentido psicanalítico – que havia aparecido dentro das complexas discussões de Hall sobre identidade, discurso, ideologia e inconsciente e suas aproximações com Freud, Lacan e Althusser. Entretanto, as exposições de Hall sobre seu próprio trabalho intelectual, as limitações de seu fazer e as suas tomadas de posição diante do poder criaram uma possibilidade de aproximação interessante entre as críticas a certas perspectivas identitárias e novos caminhos para a atividade intelectual.

Para dialogar com Hall, nos debruçamos, especificamente, sobre as reflexões de Edward Said sobre o lugar do exílio, enquanto posição metafórica, dentro da produção acadêmica. Em outro momento⁴, dentro da problemática da identidade judaica e do judaísmo interminável de Freud, encontramos discussões de Said que se assemelhavam às específicas sobre a prática intelectual como política, os problemas da institucionalização (e dos perigos da entrada do governo na universidade) e a possibilidade do intelectual adotar o exílio como destino. Ou melhor, como uma alternativa:

Não falo do exílio como um privilégio, mas como uma *alternativa* às instituições de massa que dominam a vida moderna. No fim das contas, o exílio não é uma questão de escolha: nascemos nele, ou ele nos acontece. Mas, desde que o exilado se recuse a ficar sentado à margem, afagando uma ferida, há coisas a aprender: ele deve cultivar uma subjetividade escrupulosa (não complacente ou intratável) (Said, 2003, p.57, grifo do autor).

Um dos caminhos realizados por Said foi tomar a experiência judaica do exílio e da diáspora, a partir dos ganhos da leitura freudiana de Moisés como o questionamento da impossibilidade de não nos definirmos apenas em termos de uma única identidade, marcada pelo território nacional. Said adota uma postura crítica em relação à identidade oficial do Estado de Israel, que, por sua vez, não admite outra história de origem não-judaica e não-europeia e reprime quaisquer ligações esta identidade judaico-israelense possa ter em relação ao seu passado não-judeu e a outras identidades (egípcia e árabe). Muitas das manifestações de Said buscaram tratar dessa política restritiva de direitos

4 Cf. Judeidade, *Moisés* e a ética da estrangeiridade em Freud. Monografia apresentada para conclusão do curso de Psicologia (Habilitação Formação de Psicólogo) pela Universidade Federal de Sergipe em 2015.

exercida por Israel, ainda que ele também utilizasse o modelo judaico para pensar outros agrupamentos em situação semelhante de exílio vinculados a exercícios de poder.

É sobre como o intelectual deve se posicionar diante da face dominadora do poder que Said lembra, ainda na querela entre judeus e palestinos, como sair da posição de exilado pode gerar tanto um sentimento potente de solidariedade de grupo quanto filiações ao poder dominante que transforma aqueles que já foram vítimas em algozes, mantendo sempre a lógica do outro como inimigo:

Os palestinos acham que foram transformados em exilados pelo povo proverbial do exílio, os judeus. Mas os palestinos também sabem que seu próprio sentimento de identidade nacional foi alimentado no ambiente do exílio, onde todos que não sejam irmãos de sangue são inimigos, onde cada simpatizante é agente de alguma potência hostil e onde o menor desvio da linha aceita pelo grupo é um ato da mais extrema traição e deslealdade (Said, 2003, p.51).

O trabalho do intelectual (acadêmico ou não) precisa dar conta do modo como são construídos determinados discursos e de como o poder se apropria da tradição (e da criação de opostos binários) para manutenção do *status quo*. A pensadora indiana Gayatri Spivak, enquanto representante dos estudos subalternos, aparece como interlocutora de Said, principalmente no que diz respeito aos desafios colocados ao trabalho intelectual pelo sistema dominante, cuja produção de silêncios e a violência epistêmica são armas poderosas. Sob a luz de suas raízes derridarianas, Spivak buscou pensar os efeitos da longa colonização britânica na Índia na construção das narrativas e o papel do intelectual na função de referendar a lógica dominante, ainda que já estivéssemos no contexto da descolonização. As herméticas análises de Spivak criam, junto com Said, possibilidades de se fazer reflexões sobre a própria prática intelectual, bem como preencher os silêncios inerentes à condição de subalterno e criar uma teoria que não sirva ao poder.

Diante disto, este trabalho objetivou mapear os efeitos das mudanças ocorridas no seio das identidades nacionais (da nação e dos nacionalismos) na atividade do intelectual moderno tomando as análises de Hall, Spivak e Said como parâmetro. Trata-se de destacar as potencialidades das características do intelectual, exaltadas por esses autores, no contexto das identidades diaspóricas emergentes. A figura do exílio, que aparece principalmente nas análises de Said, será utilizada como metáfora para o próprio trabalho intelectual, uma vez que, ao situar-se “fora do lugar”, o intelectual parece adquirir as condições para uma prática intelectual mais política e menos profissional: não orientada para interesses financeiros e sim, para enfrentar os desmandos do poder.

A ideia de que o exílio constrói um “posto de observação” para o intelectual não está ligada necessariamente ao exílio como uma condição real, apesar de muitos pensadores utilizados aqui como referência terem experienciado o exílio de fato em algum momento de suas vidas. É, ao contrário, uma defesa de que ao assumir-se em deslocamento, o intelectual pode questionar essencialismos, determinismos e desafiar o próprio poder. O modelo da diáspora, apesar da carga historicamente problemática do termo, apareceu na esteira dos estudos culturais e pós-coloniais como um elemento problematizador do mundo globalizado e descolonizado, dando novo sentido a grandes fluxos de indivíduos, tanto os não-regulados quanto os patrocinados pelo capital e pela tecnologia, nas análises de Hall. Não apenas o predicado judaico seguirá as análises sobre a diáspora, mas há outras diásporas criadas no Ocidente que também merecem atenção. Isto posto, a diáspora negra aparecerá e será lida a partir das características elementares da diáspora judaica. Neste viés, não há garantias de que haja um retorno à terra sagrada e prometida, tampouco de que um Estado-Nação seja necessário para unificar uma cultura que capaz de transformar a diáspora numa política de vida. Os modelos de centro-periferia, Oriente-Occidente e as próprias identidades culturais estáveis são questionados pela diáspora, principalmente a partir da análise do impacto dos fluxos migratórios nos países que recebem os povos dispersos. Os grandes Estado-Nação europeus, assim como seu projeto de homogeneização e captura das diferenças será caracterizado, na modernidade tardia, pela criação de culturas diaspóricas igualmente marcadas pelo hibridismo, minorização, multiculturalismo e desterritorialização.

Reexaminar um desses essencialismos – a nação e a identidade nacional – é questionar também até que ponto o intelectual pode ser refém da sua pertença nacional. Ou ainda, até que ponto fazer parte de uma grande família nacional pode interferir no exercício do pensamento? O intelectual precisa, desta feita, apresentar uma relativa independência em relação às narrativas nacionais que costumamos considerar como fundamentais para a manutenção da vida em comunidade e fazer uma análise mais profunda da agenda do poder instituído. As nações, as comunidades e as tradições que delas advém serão definidas, ao longo desse trabalho, como construções; elementos não-naturais cujos efeitos são visíveis tanto nos modos de organização da vida cotidiana, quanto nas relações internacionais de comércio. O olhar não-naturalizado do intelectual servirá, portanto, para questionar como as identidades nacionais tornaram o que são e o que podemos fazer a despeito das nossas

tradições nacionais, considerando, em primeiro lugar, o dualismo diagnosticado na modernidade tardia: de um lado, a homogeneização cultural (a exaltação do “global”); de outro, a disseminação da diferença cultural (o “local” e o descentramento de modelos ocidentais). Considera-se, ainda, a posição do intelectual dentro da perspectiva dos estudos culturais e pós-coloniais que pressupõem uma dupla determinação entre o colonizado e o colonizador e interessam-se pelo modo como o Outro (estrangeiro, subalterno, exilado ou aquele vindo da periferia) foi constituído como tal pelo Ocidente. Em Said,

o problema da instituição de uma identidade cultural, nacional ou étnica é que ela não leva suficientemente em conta que essas identidades são construções, em vez de presentes de Deus ou artefatos naturais. Se a universidade não deve ser o lugar da realização da nação, mas do intelecto – e penso que essa é a sua razão de ser –, então o intelecto não pode ser mantido escravo da autoridade da identidade nacional. De outro modo, temo que as velhas iniquidades, crueldades e fixações que tanto desfiguram a história da humanidade sejam recicladas pela academia, que perderá grande parte de sua liberdade intelectual (Said, 2003, p. 200).

Em nome dessa liberdade na produção acadêmica, o intelectual deve encarnar, portanto, a posição de exílio e desvincular seu trabalho daquele caracterizado pelo profissional acadêmico que se coloca a favor do conhecimento e dos interesses sociais já estabelecidos. O intelectual do exílio busca ser comprometido com o que diz e utiliza a radicalidade do seu pensamento para provocar releituras e desafiar o *locus* de silêncio em que o exilado costuma ser colocado. O intelectual acadêmico encontra-se, ainda segundo Said (2003), entre duas posturas distintas. Ele pode estar na universidade para reinar e dominar aquele espaço, como um “rei e potentado” ou, ao contrário, pode adotar a postura de um viajante, que está na universidade atravessando territórios, abandonando posições fixas e afrontando a autoridade e o poder. Diante dessa dupla possibilidade de posicionamento, a identidade nacional pode ser lida como mais um elemento de autoridade e um dos perigos com as quais o intelectual precisa lidar. Uma vez que ela referenda a produção de um conhecimento como verdade, a academia torna-se o lugar de produção de elementos de controle e coerção sobre a alteridade.

Obviamente, não devemos vilanizar o nacionalismo e a identidade nacional de antemão. No contexto das mudanças experienciadas na modernidade, entre elas, justamente, a formação de novos Estado-Nação independentes do colonialismo, o nacionalismo desempenhou um papel importante ao fazer com que aquelas comunidades marginais adquirissem uma outra identidade, que não a de subalterno ou inferior. Os novos países construíram para si as suas identidades utilizando o mesmo modelo que as grandes

nações europeias com a visão de que “o nacionalismo é a filosofia da identidade transformada numa paixão coletivamente organizada” (Said, 2003, p. 206). A questão parece ser tomar essa nova condição identitária como, mais uma vez, separada da “grande cultura ocidental”, a então detentora do monopólio epistêmico. A identidade serviria, desta forma, para garantir que as minorias mantivessem seu *status* de inferior. Nas palavras de Said, esse movimento fica evidente quando dizemos que as mulheres devem ler apenas literatura feminina, os negros devem trabalhar com técnicas negras de compreensão e interpretação de texto e os árabes e muçulmanos que devem buscar conhecimento no Livro Sagrado. Talvez ao proclamarmos que mulheres só devem tratar de assuntos femininos ou que negros só devem abordar a causa negra em seus estudos estejamos contribuindo para a construção de guetos dentro da própria academia que não incluiria a minoria de maneira livre, mas limitada por novas fronteiras.

Entretanto, se lembrarmos de que grande parte do conhecimento europeu produzido sobre a África, a Índia ou Oriente Médio servia para reafirmar o exercício do controle colonial, os perigos que trazer uma única identidade no seio da atividade acadêmica aparecem. O intelectual viajante defende uma produção acadêmica livre de qualquer fechamento identitário – ocidental, africano ou asiático –, na qual o intelectual não está confinado a um único conjunto de problemas, tampouco refém de uma moralidade localizada nacionalmente. A atividade acadêmica livre é um convite ao intelectual abrir mão do viés coercitivo da identidade, não substituir o eurocentrismo na academia por qualquer outro ‘centrismo’ e questionar-se, todo o tempo, se o seu fazer não está reproduzindo as lógicas de dominação, às quais o povo custou a se libertar. As pautas às quais o intelectual tenta dar conta devem conter certa “mundanidade” e estar sujeitas às inúmeras realidades, de natureza heterogênea, que o confrontam.

Um intelectual é como um náufrago, que de certo modo aprende a viver *com* a terra, não *nela*; ou seja, não como Robinson Crusoe, cujo objetivo é colonizar sua pequena ilha, mas como Marco Polo, cujo sentido do maravilhoso nunca o abandona e que é um eterno viajante, um hóspede temporário, não um parasita, conquistador ou invasor (Said, 2005, p. 67).

Os capítulos que se seguem estão estruturados de modo a construir um diálogo entre três grupos de intelectuais que, apesar das diferenças, dialogam com as mudanças advindas da modernidade tardia e os impactos delas no cenário da produção intelectual. Em decorrência do diagnóstico da modernidade podemos falar em termos dos

deslocamentos provocados pela globalização e não apenas sobre simples transformações que, provavelmente, não causariam tantos impactos em vários setores da organização social. Considerando a dimensão desses deslocamentos, como o intelectual (se quisermos aqui, o pesquisador) deve se posicionar diante da reorganização das formas de exercício de poder do Ocidente, da emergência do multiculturalismo e das contradições entre nação, cultura e identidade? Como resultante dessas intensas mudanças, o intelectual é convocado a adotar uma posição-de-sujeito (nos dizeres de Hall), realizar uma sutura em direção a certas práticas discursivas que, assim como as identidades diaspóricas, atravessam seu trabalho. Para conseguir sustentar as características do intelectual pensador da diáspora – como, por exemplo, a não passividade diante das novas disposições do poder e o questionamento da condição de silêncio na qual as minorias se encontram – foi preciso entender, ainda que dentro de um arranjo bastante específico, em relação a que tipo de identidade a metáfora do exílio é transgressora. Neste trabalho, os resultantes da globalização, principalmente no que diz respeito às identidades nacionais, provocaram a busca de uma reorientação no trabalho do intelectual: sua prática torna-se política, seus deuses não são nacionais e suas narrativas não são conformadas com o poder estabelecido. O recorte que fizemos dos Estudos Culturais, do pós-colonialismo e dos Estudos Subalternos tem na sua agenda posturas semelhantes tanto nas críticas à modernidade quanto sobre as possibilidades de desenvolvimento de um trabalho intelectual engajado, o que justifica suas aproximações.

O primeiro capítulo trará uma explanação do conceito de identidade cultural em Stuart Hall, antecedido de uma breve apresentação dos Estudos Culturais e da vida do autor que servem para dar uma maior dimensão às defesas que ele apresenta da identidade como um posicionamento. Assim também são os questionamentos realizados por ele sobre a lógica das identidades culturais que assumem o Estado-Nação como parâmetro e parecem perder sentido no tempo da diáspora. O segundo capítulo buscou seguir algumas pistas apresentadas por Hall sobre as construções que atravessam os sentidos da identidade cultural: a nação, a comunidade imaginada e a tradição inventada. Ernest Renan, Benedict Anderson e Eric Hobsbawm, respectivamente, criam o campo para o estabelecimento de uma crítica ao projeto homogeneizante desses elementos nacionais através do resgate da figura do estrangeiro como um antigo componente das grandes nações que é identificado como um agente provocador de fissuras na lógica de uma “unidade essencial”. Ainda nesse

capítulo, somos introduzidos ao modelo do exílio e da diáspora (a judaica e a negra, em paralelo) e aos seus efeitos nos nossos modelos fechados de identidade cultural. Isto posto, o terceiro capítulo apresentará um debate ancorado principalmente nas análises de Edward Said sobre as representações do intelectual no mundo moderno e no diálogo, ainda que breve, com Gayatri Spivak sobre as relações entre o intelectual, o poder e a subalternidade. No limite, foi necessário traçar esse percurso a partir das identidades culturais, sermos atravessados pelo viés diaspórico e eurocêntrico de certas questões da modernidade para que o programa do intelectual diaspórico/do exílio (e minimamente preocupado em ‘preencher silêncios’ e questionar o poder) pudesse aparecer.

CAPÍTULO I – IDENTIDADES CULTURAIS NO MUNDO PÓS-COLONIAL

Em entrevista a Hollanda e Sovik (2004), Stuart Hall, teórico cultural jamaicano, afirmou que é um pensador que não publica livros porque não os escreve. O que poderia gerar uma confusão, a princípio, é, na verdade, algo simples: não há mal entendido nessa afirmação, uma vez que Hall se define como um escritor de ensaios, que depois viram livros. Ele escreve intervenções diante de uma determinada situação concreta, muitas vezes vinculada a movimentos sociais e culturais representantes dos temas por ele abordados. Os textos-intervenção foram organizados em coletâneas, traduzidos, publicados e ganharam alcance fora do nicho inicial para o qual foram escritos. O enunciado de Hall sobre o seu trabalho intelectual nos interessa por dois motivos. O primeiro deles refere-se à construção dos seus argumentos. Ao tomar dois textos sobre a temática identitária (*A identidade cultural na pós-modernidade* e *Quem precisa da identidade?*) percebemos que o modo como Hall se apropria de determinados acontecimentos, apesar de ser bastante referenciado e carregar certa complexidade, constrói textos disparadores que não se esgotam em si mesmos. São como faíscas que dispararam as discussões e divagações dos capítulos subsequentes.

O segundo motivo pelo qual a preocupação de Hall com o trabalho do intelectual torna-se uma questão são as análises provocadas por ele sobre a postura do intelectual diante do poder e do papel desempenhado pelo próprio poder na regulação das práticas culturais cotidianas. Para ele, “ser intelectual hoje é dizer a verdade para o poder” (Hollanda e Sovik, 2004). Isto quer dizer que quando o intelectual não está alinhado com o poder, precisa estar posicionado para testá-lo, criticá-lo, e, o mais importante, expor suas consequências, aquilo que o poder não quer mostrar, o “inconsciente do poder”, aquilo que faz fundo em suas manifestações. Essas reflexões estão consoantes com as propostas dos Estudos Culturais dos quais Hall compõe a galeria dos principais autores.

Vale aqui um breve parêntese sobre a emergência dos Estudos Culturais e a importância deles para o entendimento de Hall sobre o trabalho intelectual e teórico como prática política (Hall, 2003). Os Estudos Culturais não são considerados uma disciplina, nos próprios dizeres de Hall, mas, justamente, uma insatisfação com algumas disciplinas e

os limites para a realização de um trabalho crítico. Por essa razão, os EC não tem um “início absoluto”. No entanto, os trabalhos de Richard Hoggart (*As utilizações da Cultura*), Raymond Williams (*Cultura e Sociedade – 1780-1950*) e Edward Thompson (*A formação da classe operária inglesa*) compõem a tríade dos estudos seminais que romperam, de alguma forma, com a tradição de pensamento em que estavam inseridos. Para Hall (2003), tais livros não marcaram o nascimento de uma disciplina acadêmica, mas possibilitaram o início de uma nova área de estudo e prática.

Em meados da década de 60, no mesmo contexto de estudos feministas, multiculturais e pós-coloniais, foi criado o Center of Contemporary Cultural Studies (CCCS – Centro de Estudos Culturais Contemporâneos) filiado a Universidade de Birmingham, na Inglaterra. Inicialmente, era ligado ao departamento de Literatura Inglesa e apresentava pesquisas conectadas com os departamentos de história e sociologia. Com o passar dos anos e as irrupções dos estudos feministas, raciais e linguísticos, os trabalhos realizados pelos pós-graduandos e pesquisadores do Centro caminharam para outros campos (artes, ciências humanas, ciências sociais, ciências naturais e tecnologia). Apropriaram-se também, segundo Costa, Silveira & Sommer (2003), de “teorias e metodologias da antropologia, psicologia, linguística, teoria da arte, crítica literária, filosofia, ciência política, musicologia...” (p. 40) e estão aptos a fazer uso de quaisquer caminhos metodológicos como análise semiótica ou de conteúdo midiático (e de comunicação em massa) e etnografia para dar conta das suas análises teóricas e políticas. Questionando-se sobre qual seria o propósito dos EC diante do problema da AIDS, por exemplo, Hall afirma que o intelectual é ali confrontado com sua incapacidade de produzir efeitos reais no mundo. Oras, as pessoas eventualmente morrerão com a doença, não importa quantas pesquisas forem realizadas. Mesmo diante de estudos sobre representação é possível, a partir dos EC, pensar que há uma tensão entre a política sexual e a população aidética ou ainda, que há uma parcela numerosa de pessoas que está morrendo e não são mencionadas.

Nessas alturas, penso que qualquer pessoa que se envolva seriamente nos estudos culturais como prática intelectual deve sentir, na pele, sua transitoriedade, sua insubstancialidade, o pouco que consegue registrar, o pouco que alcançamos mudar ou incentivar à ação. Se você não sente isso como uma tensão no trabalho que produz é porque a teoria o deixou em paz (Hall, 2003, p. 213).

Ainda antes do controverso fechamento⁵ do Centro em 2002 e das polêmicas geradas pela sua dissolução, já havia discussões sobre a falta de unidade⁶ teórica e epistemológica dos Estudos Culturais. Tais discussões, admite Hall (2003), se davam por conta dos EC apresentarem um projeto de abertura ao desconhecido e pela renúncia em se transformar numa grande narrativa sobre a cultura. Logo, o próprio projeto dos EC parece prever sua própria dissolução acadêmica, ao se definir como um projeto político que permitia que “questões se irrite, se perturbem e se incomodem reciprocamente, sem insistir numa clausura teórica final” (p. 213). Os EC podem ser definidos, ainda, como um projeto cujo objetivo é “manter questões políticas e teóricas numa tensão não resolvida e permanente” (idem).

A tensão entre a recusa em se tornar um campo fechado em si mesmo e a definição e defesa de certos posicionamentos sempre esteve presente nos Estudos Culturais, bem como a discussão do trabalho intelectual como interrupção e a necessidade de transmitir o conhecimento àqueles que não pertencem à classe intelectual. Hall fora diretor do Centro entre os anos de 1968 e 1979 e sua postura era de incentivo a muitos projetos coletivos e da análise das conjunturas históricas como momentos fundamentais para a evolução de qualquer teoria. Este projeto de transmissão fora levado a cabo por Hall quando o pensador pediu transferência em 1979 para a Open University e começou a desenvolver cursos semi-presenciais que, além de algumas aulas, contavam com transmissões pela TV aberta em horários alternativos (Sovik, 2015). O processo de levar o conhecimento que se produz era, para Hall, característica do intelectual orgânico em oposição ao intelectual tradicional que não estava interessado em disseminar sua produção teórica para fora da academia. Após a saída, em 1968 de Richard Hoggart – diretor-fundador do CCCS –, Hall assumiu o cargo de diretor interino com o objetivo primeiro de fazer com que o centro permanecesse aberto, pois havia a possibilidade da universidade fechá-lo pela ausência de um sucessor de

5 Cf. Reportagem do *The Guardian* sobre o encerramento do Centro enquanto entidade intelectual autônoma e o consequente desmembramento das pesquisas realizadas por eles para outros departamentos. A justificativa na carta exposta pelo reitor era de que o Centro havia tirado uma nota ruim – 3A – no RAE – Research Assessment Exercise e como a Universidade tinha um plano de aumentar as notas máximas dos seus departamentos, optou por reestruturar o Centro e realocar os estudos. Por exemplo, “sociologia” foi assimilado pelos departamentos de política social (semelhante às nossas ciências sociais) e trabalho social (algo próximo do nosso “assistência social”). Disponível em: <https://www.theguardian.com/education/2002/jun/27/highereducation.socialsciences>.

Pouco tempo depois de noticiar o fechamento do CCCS, o *The Guardian* abordou novamente o assunto, apresentando alguns posicionamentos de alunos e professores carregados de indignação. <https://www.theguardian.com/education/2002/jul/18/highereducation.socialsciences>.

6 Cf., por exemplo, MARTINO, 2009.

Hoggart. Em entrevista a Kuan-Hsing Chen (Hall, 2003), Hall expõe a sua experiência no Centro como repleta de tensões. Experienciou as crises internas de cada nova turma que entrava, teve uma relação complicada com o feminismo (apesar de ser a favor da agenda feminista, a posição ocupada por ele era de uma figura patriarcal a ser vencida e isso estruturava a situação de modo que ele não podia ser, pessoalmente, a favor das suas alunas feministas) e viu as relações de pouca distância entre alunos e professores transformarem-se em diferenças entre *status* e gerações. Por não haver outro departamento de Estudos Culturais para o qual ele pudesse ir, escolheu a Open University pela possibilidade de sair da redoma que o centro havia construído em torno do trabalho intelectual: lá seria “uma boa oportunidade para levar ao nível popular o paradigma mais elevado dos estudos culturais (...) porque os cursos da Open University eram acessíveis aos que não possuíam uma formação acadêmica” (Hall, 2003, p. 430). Buscou, portanto, manter vivas as temáticas dos EC através de uma pedagogia mais popular, num ambiente mais aberto e não convencional, no qual poderia, nas suas palavras, conversar com pessoas mais comuns e ter mulheres e negros como alunos.

Hall (2003) define o CCCS como uma estufa: ele apresentava condições ideais para o desenvolvimento de uma teoria que desse conta de responder certas questões sociais emergentes e lidar com o impacto de novos movimentos sociais, mas eram condições artificiais. Nesse sentido, o trabalho teórico desenvolvido pelo CCCS era um “ruído teórico”, sendo “acompanhado de uma quantidade razoável de sentimentos negativos, discussões, ansiedades instáveis e silêncios irados” (Hall, 2003, p.201). Talvez essa artificialidade aliada ao caráter múltiplo das pesquisas (após a saída de Hall e a disseminação dos EC para outras universidades inglesas e norte-americanas) e às tensões epistemológicas e institucionais que atravessavam os EC tenha levado ao fim do CCCS. Além disso, ao definir-se como uma não disciplina, como um projeto inacabado de caráter interdisciplinar, como uma prática dinâmica, os EC não pareciam estar de acordo com o movimento institucionalizante e tradicional dos quais a prática intelectual acadêmica precede.

O que o fechamento do CCCS parece demonstrar é o quão perigosa torna-se a institucionalização para a realização de um trabalho intelectual engajado. Por isso, interessa para nós a análise de Hall (2003) de que o trabalho teórico é uma interrupção e

não pode ser desvinculado de uma discussão sobre as relações entre o intelectual e o poder⁷. Posturas semelhantes serão encontradas, não por acaso, nos trabalhos do pensador palestino Edward Said e da teórica indiana Gayatri Spivak que também tratam criticamente de questões culturais e realizam uma prática que reflete sobre si mesma e sobre as tensões que a atravessam bem como o lugar que ela ocupa. Para Costa, Silveira & Sommer (2003), muitos dos intelectuais da nova geração que emergiu no mundo pós-colonial apresentavam novas posturas e críticas próprias da periferia. A migração dos colonizados “coloca em primeiro plano as preocupações políticas com as questões coloniais, sendo que alguns dos intelectuais que contribuíram para esse redirecionamento das discussões culturais foram formados na tradição britânica fora da própria Inglaterra” (p.39), como são os casos, cada um à sua maneira, de Hall, Said e Spivak.

Neste capítulo, trataremos do conceito de identidade (cultural e nacional, especificamente) em Stuart Hall como um elemento intrinsecamente híbrido que opera uma costura a determinadas posições-de-sujeito que são construídas para nós e que pressupõem, na maioria das vezes, a pertença a um grupo coeso e a heranças de um passado distante e imaginado. As análises sobre as demandas e dificuldades do trabalho do intelectual orgânico, bem como as possibilidades da escrita de um texto-intervenção ou de uma fala teoricamente coerentes estão destinadas ao capítulo seguinte. Entretanto, situar, ainda que brevemente, a postura e a filiação intelectual de Hall antes de adentrar em sua teoria da identidade é fundamental para criar uma chave de leitura da perspectiva diaspórica, do deslocamento e da tensão *entre culturas* que seu trabalho coloca. Hall

7 Tal relação é tematizada numa famosa conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze intitulada “Os intelectuais e o poder” de 1972. De maneira geral, o texto afirma a posição do intelectual teórico não mais como o sujeito da representação, o mestre da verdade, aquele que tomava a palavra em nome daqueles cuja tomada de consciência ainda não havia ocorrido. O papel do intelectual relaciona-se, agora, com sua posição no sistema de poder e o modo como se coloca a questão da verdade na sociedade. Tomando como exemplo o trabalho realizado por Foucault no GIP (Grupo de Informação sobre as Prisões) e a manifestação do poder de maneira mais crua naquele contexto, eles questionam a suposta dignidade de se falar pelos outros ao construir uma teoria. Com relação as prisões, importava mais criar condições para que o discurso dos detentos fosse ouvido do que criar uma teoria sobre a delinquência ou mecanismos de reclusão, por exemplo. Ao mesmo tempo, os autores incitam o movimento revolucionário cujo alvo é o poder, ele mesmo, em todas as suas ramificações. Nessa leitura, existiria um sistema de poder que invalida e impede o discurso e o saber próprio das massas (conhecimento adquirido independentemente do trabalho do intelectual, vale salientar). O trabalho do intelectual deve adotar uma agenda de lutas em torno de um foco particular de exercícios de poder, suas formas de coerção, controle, vigilância, etc., uma vez que todas as formas de controle reproduziriam o mesmo poder silenciador. Há, ainda, uma proposta de alinhamento das lutas específicas das mulheres, dos homossexuais, dos prisioneiros, dos soldados, dos doentes em hospitais à luta do proletariado. Ora, se o poder contra o qual se luta tem seu exercício atrelado, diretamente, a manutenção da exploração capitalista, as demais lutas específicas e descontínuas, deveriam realizar uma fusão com a luta operária para adquirir um caráter mais generalista em direção ao sistema de poder. Cf. FOUCAULT, 1972 [1979].

considera a teoria como uma forma de análise das conjunturas sociais e de resposta a enigmas, portanto não há como fugir da teoria. Tal qual Foucault (1972 [1979]), Hall entende uma teoria pela metáfora da caixa de ferramentas: é preciso que funcione; do contrário, fazem-se outras, uma vez que a teoria não deve operar totalizações, mas multiplicações em novos horizontes de sentido, tomando a prática como sua estratégia.

Porque o mundo se apresenta no caos das aparências e a única forma de compreendê-lo, recortá-lo, entender o suficiente para fazer algo para afetar a conjuntura atual que enfrentamos é usar as ferramentas disponíveis para arrombar a barreira das aparências coaguladas e opacas: conceitos, ideias, pensamentos (Hall, 2007: 277) (*apud* Sovik, 2015, p.170).

1. Stuart Hall e as identidades diaspóricas na modernidade tardia

Assim como outros intelectuais que compõem o referencial desse trabalho, Stuart Hall desenvolveu seu pensamento vivendo no entre culturas: havia nascido na Jamaica, mas emigrou para a Inglaterra no começo da juventude. Para tentar entender seu pensamento faz-se necessário, portanto, adentrar na biografia do caribenho – que ainda na Jamaica se sentia deslocado – cuja migração para a terra-mãe potencializou o sentimento de não ter um lar. Não se sentia inglês, mas também não tinha fortes raízes caribenhas como seus amigos e familiares. O modo dele lidar com a sua condição e com a sua própria identidade, bem como as relações colonizado-colonizador entre o Atlântico Negro⁸ e a Europa fizeram com que a temática das migrações e a visão da diáspora como uma condição comum, mas potencializada na modernidade tardia sempre estivessem presente em seu pensamento. Parece natural, nesse sentido, o autor imprimir um diagnóstico da pós-modernidade através da análise do movimento de dispersão e modificação das identidades culturais, ditas homogêneas. Em entrevista a Kumng Chen, de 1996, Hall (2003) foi enfático ao dizer que:

Mas não sou nem nunca serei um inglês. Conheço intimamente os dois lugares, mas não pertencço completamente a nenhum deles. Esta é exatamente a experiência diaspórica, longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma ‘chegada sempre adiada’ (Hall, 2003, p. 415).

Concordamos com Sovik (2015) de que para entender o pensamento de Stuart Hall seja necessário se perguntar “quem foi” e não apenas fazer um recorte ou levantamento das obras que mais interessem ao pesquisador. Para a autora, Stuart Hall conseguiu manejar,

8 Referência a GILROY (2001) cujo conceito de diáspora negra será trabalhado no capítulo seguinte.

dentro da sua teoria, os desafios da sua vida, seu pensamento e as demandas que o contexto lhe apresentava. Ainda segundo Sovik, Hall precisou responder desde cedo as questões que interpelavam todo migrante – “Por que está aqui?” ou “Quando vai voltar para casa?” – e começou a buscar outras narrativas que sustentassem os movimentos migratórios e a invenção das identidades, além das querelas familiares que o fizeram migrar, por exemplo. Assim, “quem sou – o eu ‘verdadeiro’ – foi formado em relação a todo um conjunto de outras narrativas. (...) A identidade é formada no ponto instável onde as histórias ‘indizíveis’ da subjetividade se encontram com as narrativas de uma história, de uma cultura” (Sovik *apud* Hall, 2015, p. 167). Por essas razões, seguiremos com uma breve biografia do pensador americano-britânico.

Stuart Hall nasceu em 3 de fevereiro de 1932, numa Jamaica ainda colônia britânica. Era o caçula de uma família de três filhos. O trabalho de seu pai na United Fruit Company garantia que eles vivessem como classe média. Apesar de tanto a família da sua mãe quanto de seu pai serem de classe média, elas tinham origens e misturas étnicas muito distintas: a família do seu pai, mais negra, era composta de africanos, indianos, portugueses e judeus; já família da sua mãe (que havia sido adotada por uma tia que possuía fortes vínculos com a Inglaterra) era mais branca, estava ligada aos antigos engenhos e aos “brancos locais”. Por conta dessa miscigenação, Hall nasceu o membro mais escuro da sua família e por conta disso, já experienciava, segundo ele, o sentimento de ser “alguém de fora”. Era autorizado a ter amizade apenas com pessoas de cor mais clara (mesmo que os negros com quem ele se relacionava fossem de família mais abastada), uma vez que sua mãe, tendo vivido no período do engenho, se considerava praticamente inglesa e repassava esse sentimento na criação de seus filhos. Hall, sentia-se mais independente e não queria raízes com o período do engenho (e a escravidão, por conseguinte) exaltado por sua mãe.

Desde o início, então, o que era encenado em minha família, em termos culturais, era o conflito entre o local e o imperial no contexto colonizado. Ambas as frações de classe se opunham a cultura da maioria, do povo negro jamaicano pobre: altamente preconceituosas em relação a raça e cor, identificavam-se com os colonizadores (Hall, 2003, p. 408).

Nesse contexto de busca de rupturas com as identificações de sua família, Hall tornou-se um anti-imperialista e identificou-se, fortemente, com o movimento pela independência da Jamaica que começou a dar sinais pós Segunda Guerra Mundial. Era o contexto da “formação dos partidos políticos jamaicanos, a emergência dos sindicatos e os

movimentos trabalhistas depois de 1938, o início de um movimento nacionalista parte de uma revolução pós-colonial ou descolonizadora” (ibidem).

Àquela época, não havia universidades locais na Jamaica e quem quisesse dar continuidade aos seus estudos teria de ir estudar no Canadá, Estados Unidos ou na própria Inglaterra. Antes da idade mínima para admissão – 18 anos – Hall começou a ler T. S. Eliot, James Joyce, Freud, Marx, Lenin e um pouco de literatura e poesia moderna. Também se interessava por diversos autores caribenhos, principalmente por conta da temática da escravidão. Segundo ele, apesar de seus professores terem uma educação inglesa tradicional, eles não deixavam de discutir o crescente movimento nacionalista caribenho, bem como o pós-guerra, Guerra Fria, Revolução Russa, etc. A multiplicidade de assuntos que atravessam o contexto colonial fizeram Hall considerar estudar Economia, tal qual seus amigos que acreditavam que estudar Economia traria as respostas para a pobreza de países-colônia como a Jamaica. No entanto, Hall descartou Economia; Literatura e História passaram a ser duas possibilidades reais de escolha.

Antes de ele entrar na faculdade e migrar para a Inglaterra, um episódio familiar marcaria, em definitivo, a maneira como ele enxergaria a experiência colonial. Quando ele tinha 17 anos, a irmã dele teve um colapso nervoso. Ela havia começado um relacionamento com um estudante de medicina de Barbados, de classe média; mas ele era negro e os pais, cuja preferência por pessoas de cor mais clara nunca foi um segredo, não aceitaram o namoro. Houve uma tremenda briga em família; a irmã dele, em vez de entrar em confronto por aquilo que ela desejava, entrou em crise. Ele relata (Hall, 2003) que foi uma experiência muito traumática porque, naquela época, quase não havia assistência psiquiátrica na Jamaica e depois de alguns tratamentos com eletrochoque feito por um clínico geral, ela deixou de ser a mesma e nunca mais saiu de casa. De certo modo, a família de Hall havia criado identificações com as quais ele e seus irmão poderiam se “suturar” e o ocorrido com sua irmã servia para ele perceber que precisava sair daquele lugar que haviam construído para ele. Precisava “se revoltar” no lugar da sua irmã contra aquela lógica colonial que havia destruído a vida dela. E ao falar retrospectivamente sobre o acontecido, reafirma sua importância na construção da sua visão de cultura:

De repente me conscientizei da contradição da cultura colonial, de como a gente sobrevive à experiência da dependência colonial, de classe e cor e de como isso pode destruir você, subjetivamente. [...] Isso acabou pra sempre com a distinção entre o ser público e o ser privado, pra mim. Aprendi, em primeiro lugar, que a cultura é algo, profundamente subjetivo e pessoal, e, ao mesmo tempo, uma estrutura em que a gente vive (Hall, 2003, pp. 412-3).

Finalmente, migrou para a Inglaterra em 1951, com bolsa para estudar Letras de Língua Inglesa em Oxford. Hall (2000) contextualiza essa data como marcando também o início de intensos processos migratórios do Caribe para a Grã-Bretanha e a chamada ‘diáspora negra’ no pós-guerra. As tensões que as relações coloniais haviam provocado se intensificavam pela corrente noção na sociedade inglesa de que o povo caribenho, assim como os africanos, não possuíam uma cultura própria. Foram construídos como mistura de diferentes culturas – inglesa, espanhola, holandesa, portuguesa, africana, indiana, chinesa, etc – e, ao mesmo tempo, sintetizados como grupo homogêneo, apesar da multiplicidade de povos, tribos, culturas, religiões e línguas. Com as migrações, toda essa diversidade adentrava nos limites da sociedade inglesa e a distância espacial e temporal que antes havia entre o centro e a periferia não mais existia.

Hall (2000) divide sua fase em Oxford em dois momentos: um marcado pela proximidade com os jamaicanos e caribenhos que partilhavam da experiência de migrante e o segundo caracterizado pela permanência na Inglaterra via docência no ensino superior e pela maior participação com os movimentos da Nova Esquerda. O primeiro momento insere Hall num grupo composto pela “primeira geração de inteligência negra anticolonial ou pós-colonial que estudou na Inglaterra, fez pós-graduação e estudou Economia” (ibidem, p. 418). No segundo, muitos de seus companheiros bolsistas haviam retornado às suas terras natais e ele, decidido a fazer pós-graduação, se aproximou de membros do Partido Comunista e da Associação Trabalhista. A invasão da União Soviética na Hungria e tomada britânica no canal do Suez com interesses coloniais criaram o contexto de emergência da primeira Nova Esquerda britânica, capaz de criticar tanto a invasão húngara pela oposição ao stalinismo quanto a invasão britânica pela oposição à visão imperialista inglesa. No seu auge, entre 1956 e 1962, os intelectuais estavam na liderança da Associação da Nova Esquerda de Londres pelo protagonismo desempenhado pelas revistas que divulgavam as ideias do movimento como a *Universities and Left Review*, da qual Hall era um dos editores. Também havia membros de movimentos sociais de base, do Partido Trabalhista, de sindicatos, estudantes, entre outros. Mais tarde, a Nova Esquerda aliou-se ao CND (Campaign for Nuclear Disarmament) para militar à favor do desarme nuclear, como uma resposta direta à Guerra Fria.

Tanto a filiação de Hall à Nova Esquerda quanto o movimento de Hall na *New Left Review* coloca o seu próprio conceito de identidade – uma posição-de-sujeito que

assumimos temporariamente – relacionado diretamente à sua trajetória intelectual. Fora afrodescendente no Caribe; caribenho da diáspora negra e, agora, negro-professor-universitário na Grã-Bretanha preocupado, por exemplo, com os sentidos e componentes da inglesidade. Sobre o *New Left Review*, havia dois periódicos naquele período entre as décadas de 50 e 60 – *The Reasoner* e *Universities and Left Review* – com perfis do grupo editorial e dos próprios membros muito distintos. A primeira era composta por membros de uma geração mais velha, herdeiros da tradição comunista dos anos 30 e 40. Hall definiu o segundo grupo, do qual fazia parte, como “ligados ao marxismo, mas éramos mais críticos, queríamos pensar coisas novas, e principalmente abrir novos espaços em relação às questões da cultura popular, da televisão etc.” (Hall, 2003, p. 424). Havia, portanto, outras preocupações que essa nova geração considerava politicamente relevante, como as mudanças na estrutura social advindas das circunstâncias pós-coloniais. Apesar das diferenças de postura política, surgiu a ideia de fundir os dois periódicos porque seria financeiramente difícil manter os dois ativos por muito tempo. Hall acabou assumindo o novo periódico – *New Left Review* – como editor e desempenhou essa função até 1961 quando foi ensinar mídia, cinema, meios de comunicação de massa e cultura popular no Chelsea College, da Universidade de Londres. Poucos anos depois, em 1964, foi para a Universidade de Birmingham trabalhar no CCCS – Centro Contemporâneo de Estudos Culturais – e permaneceu lá até o final dos anos 70, quando outros interesses (de temática e de projeto educacional) o levaram a transferir-se para a Open University, onde lecionou até a sua aposentadoria.

O trabalho de Sovik (2015) detalha, com bastante clareza, a trajetória intelectual de Hall, inclusive sua proximidade com os estudos midiáticos e o cinema já no seu primeiro livro – *The Popular Arts* de 1964 – que tinha o objetivo de incentivar os professores a utilizarem filmes em sala de aula. Por essa razão, não foi de se estranhar que após sua aposentadoria da Open University em 1997, ele tenha se aventurado novamente nas artes, presidindo (Sovik, 2015) o conselho de duas instituições: Autograph (Associação de Fotógrafos Negros – ABP) e InIVA (Institute of International Visual Arts). Desta feita, Hall desempenhou um papel fundamental que visava a “abertura da cena londrina não só ao valor da diversidade populacional (...), mas à produção artística de setores não brancos, de origens não europeias, globalizados ‘desde baixo’” (idem, p.169). Ao fazer um balanço sobre seu trabalho e, principalmente, de seu trabalho tardio, Hall pede que lembremos da

diáspora como um movimento que veio até ele (e não o contrário) e que, ao fazer parte de toda a sua trajetória, também se fez presente nas discussões por ele alavancadas:

Acabei participando da primeira onda de diáspora por aqui. Quando vim para a Grã-Bretanha, os únicos negros aqui eram estudantes e todos eles queriam voltar para seus países depois da faculdade. Aos poucos, durante minha pós-graduação e o início da Nova Esquerda, uma população negra trabalhadora se fixou aqui e essa se tornou a diáspora de uma diáspora. O Caribe já é a diáspora da África, da Europa, da China, da Ásia e da Índia, e essa diáspora se re-diasporizou aqui. Isso explica porque a maior parte do meu trabalho recente não se volta somente para o pós-colonial, mas tem a ver com os fotógrafos negros, os negros que fazem filmes, com os negros no teatro, com a terceira geração negra britânica (Hall, 2003, p.431)

Assim, é através da presença da diáspora e das problematizações sobre a identidade cultural visamos nos aproximar de Hall a fim de apresentar seu posicionamento sobre a construção das identidades na modernidade e as possibilidades de rompimento com certa lógica de pertencimento. Ou seja,

A alternativa não é agarrar-se a modelos fechados, unitários, homogêneos de “pertencimento cultural”, mas começar a aprender a abraçar processos mais amplos – o jogo de semelhança e diferença – que estão transformando a cultura no mundo. Esse é o caminho da “diáspora”, que é o caminho de um povo moderno e de uma cultura moderna (Hall, 2016, p.58, grifo do autor).

Hall se refere em seus trabalhos (2014;2015) às mudanças nas definições da identidade em termos de uma crise, talvez para dimensionar as experiências diaspóricas da modernidade e seus efeitos descentralizadores. De maneira geral, a “crise da identidade” referida por Hall é o diagnóstico de que no contexto da modernidade tardia, velhas identidades tidas como integrais, originárias, fixas, unificadas, coerentes e estáveis são postas em questão e acabaram sofrendo declínio.

As “velhas identidades”, das quais a noção de crise tenta dar conta, referem-se tanto ao modo como a identidade do sujeito do Iluminismo estava estruturada – com um núcleo essencial dotado de razão que nascia com o indivíduo – quanto para o sujeito sociológico que ainda pressupõe um núcleo, mas este é formado e modificado na interação com o outro; é como se essa identidade “costurasse”, nas palavras de Hall, o sujeito à estrutura social da qual ele faz parte, tornando-o um sujeito possuidor de uma identidade unificada. A identidade do sujeito pós-moderno, por sua vez, não apresenta um núcleo, é definida historicamente (e não biologicamente como a do sujeito do Iluminismo) e tornou-se algo provisório e variável. É próprio das sociedades modernas, para Hall, as mudanças

estruturais e institucionais constantes, o processo de refletir sobre as próprias práticas e o descentramento do próprio sujeito. Como consequência, as identidades estáveis do passado abrem a possibilidade para a criação de novas identidades a partir da fragmentação daquilo que, outrora, assegurava ao indivíduo certas posições sociais: classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade.

Hall (2015) acaba se debruçando mais especificamente sobre o impacto da globalização nas identidades nacionais, mas também passeia pelas demais identidades culturais, como as étnicas, raciais, linguísticas e religiosas. A emergência do Estado-Nação fez com que os sentimentos de identidade e lealdade que antes pertenciam à tribo, ao povo ou à religião, fossem condensados na pertença do sujeito a uma nacionalidade. É como se a identidade nacional buscasse, ao contrário da tendência descentralizadora da modernidade tardia, unificar o viés político da condição de membro de um Estado-Nação (e tudo o que ser um cidadão implica) com a identificação com uma cultura nacional. Ser membro de um Estado-Nação significa, para Hall (ibidem) fazer parte de uma grande “família nacional” na qual as diferenças são anuladas em nome da manutenção de determinada estrutura de poder.

A defesa do pensador jamaicano é de que “a nação é uma comunidade simbólica”, “um sistema de representação cultural” e que “as identidades nacionais não são coisas com as quais nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação*” (Hall, 2015, p.30, grifo do autor). Isso, por sua vez, implica pensar a cultura nacional como um discurso que produz sentidos sobre a nação com qual podemos nos identificar e possibilita a construção de identidades. Trata-se, portanto, da construção de uma narrativa da cultura nacional que une passado e presente através das histórias que são contadas. A ideia de tal narrativa é uma possibilidade de responder como é construído o sentimento unificador de nação que não leva em conta o local de nascimento do sujeito (princípio do *jus solis*) tampouco a saída dele de seu local de origem.

O problema da construção da narrativa da cultura nacional, para Hall (2015), decorre da localização da identidade nacional entre o movimento de olhar as glórias do passado e empreender um projeto para o futuro. Ele exemplifica tal movimento através da

postura “nacionalista” de Margareth Thatcher⁹, primeira-ministra do Reino Unido entre os anos de 1979 e 1990, da qual foi um grande crítico. O autor argumenta que:

As culturas nacionais são tentadas, algumas vezes, a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele “tempo perdido”, quando a nação era “grande”; são tentadas a restaurar as identidades passadas. Esse constitui o elemento regressivo, anacrônico, da história da cultura nacional. Mas frequentemente esse mesmo retorno ao passado oculta uma luta para mobilizar “as pessoas” para que purifiquem suas fileiras, para que expulsem os “outros” que ameaçam sua identidade e para que se preparem para uma nova marcha para a frente (Hall, 2015,p.33).

Esse movimento de purificação e homogeneização das nações talvez ocorra, diz ele, porque costumamos representar a cultura nacional (e consequentemente, a identidade nacional) como unificadas, quando, na verdade, “deveríamos pensá-las como constituindo um *dispositivo discursivo* que representa a diferença como unidade ou identidade” (ibidem, p.36). Há de se pensar, prossegue o autor, que “as nações modernas são, todas, híbridos culturais” (ibidem). Nesse sentido, não dá pra argumentar somente que, durante a globalização, as identidades nacionais, antes unificadas, sofreram de um processo de descentramento. Talvez elas nunca tenha sido unificadas, de fato, mas apresentassem um imperativo de unificação. A cultura nacional tenta, através dos elementos unificadores da narrativa cultural, por exemplo, representar todos os membros da sua cultura através de uma mesma identidade cultural, não importando quão diferentes eles possam ser.

Uso aqui o termo [diáspora] em sentido metafórico, não literal; a diáspora não nos reporta àquelas tribos dispersas, cuja identidade só pode ser garantida em relação a um torrão pátrio sagrado, ao qual elas devem retornar a todo custo, mesmo que isto implique em impelir outros povos para o mar. Esta é a velha, hegemônica, imperializante forma de “etnicidade”. Vimos o destino do povo da Palestina nas mãos desta concepção retrógrada de diáspora – e a cumplicidade do Ocidente com ela. A experiência da diáspora, como aqui a pretendo, não é definida por pureza ou essência, mas pelo reconhecimento de uma diversidade e heterogeneidade necessárias, por uma concepção de “identidade” que vive com e através, não a despeito, da diferença; por *hibridação*. Identidades de diáspora são as que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se novas, através da transformação e da diferença (Hall, 2016, pp. 74-75, acréscimo nosso).

9 Mesmo antes de Margareth Thatcher ser eleita primeira-ministra, Hall havia identificado um movimento de fortalecimento da economia através do aumento da autoridade nacional desde o começo dos anos 70, o Thatcherismo. Para Hall, era problemático o projeto combinar temas como “nação”, “família”, “dever”, “autoridades” e padrões tradicionais com um neoliberalismo individualista e competitivo.

Cf. para mais detalhes, Haider, Asad. *A arte da política*. Tradução: Daniela Mussi, de 03 de agosto de 2016. Disponível em: <http://blogjunho.com.br/a-arte-da-politica/>

Cf. também *Policing the crisis*, uma coletânea de textos publicada em 1978, em que Hall e alguns colegas da Nova Esquerda tematizam o contexto econômico inglês dos anos 70 e seus efeitos na vida social.

Para Hall (2015), é importante salientar que a cultura nacional também é uma estrutura de poder cultural, ou seja, as culturas que conseguimos identificar como unificadas são resultado de um longo e violento processo de imposição de uma cultura. Tendo vivido grande parte da sua vida na Inglaterra, os exemplos da construção cultural da Grã-Bretanha reaparecem, vez ou outra, no pensamento de Hall e nos dão um vislumbre dos riscos do retorno ao passado pelo “esquecimento” dos componentes plurais de uma cultura. A cultura “britânica” é a resultante de uma cultura “inglesa” que define, a si mesma, como a cultura “britânica” ela mesma, desconsiderando culturas regionais, escocesas, galesas e irlandesas que compõem a tal cultura britânica. Aquilo que a maioria das nações apresenta como o seu “povo” é, desta feita, resultado de um processo de unificação violento no qual a diferença cultural é suprimida. Questionado sobre as conjunturas históricas e estruturais através das quais as identidades culturais podem ser definidas, Hall afirma que

(...) a identidade cultural não é fixa, é sempre híbrida. Mas é justamente por resultar de formações históricas específicas, de histórias e repertórios culturais de enunciação muito específicos, que ela pode constituir um “posicionamento”, ao qual nos podemos chamar provisoriamente de identidade. Isto não é qualquer coisa. Portanto, cada uma dessas histórias de identidade está inscrita nas posições que assumimos e com as quais nos identificamos. Temos que viver esse conjunto de posições de identidade com todas as suas especificidades (Hall, 2003, pp. 432-33, grifos do autor, acréscimo nosso).

Há, para Hall (2016), dois caminhos possíveis para pensar a identidade cultural. Não devemos, de toda forma, entender a identidade cultural como algo imutável e alheio à história e à cultura ou ainda, como um espírito universal que nos habita, igualmente imune às marcas da história. Mais uma vez, Hall está se referindo a (e defendendo) *posicionamentos* que assumimos diante da cultura na qual estamos circunscritos; trata-se de uma “política da posição” em relação aos discursos da cultura e da história. O primeiro caminho refere-se a uma cultura compartilhada que constituiria o nosso “ser verdadeiro” que estaria oculto pelos demais “seres” secundários que nos compõem e são, em alguma medida, tributários dessa unidade ideal. Assim, as identidades culturais dizem respeito, além do compartilhamento de experiências históricas, a “códigos culturais partilhados que nos fornecem, a nós, como um ‘povo uno’, quadros de referência e sentido estáveis, contínuos, imutáveis por sob as divisões cambiantes e as vicissitudes de nossa história real” (Hall, 2016, p.68). Investigar a identidade cultural de um povo seria, portanto,

investigar tal essência, os modos como essa condição consegue ultrapassar todas as diferenças que estão na superfície e abrir-se para a possibilidade de retorno ao passado.

Na segunda posição para abordar as identidades culturais importa pensar, não somente a unidade que supostamente comporia aquilo que somos, mas também as “rupturas e descontinuidades” que compõem determinado posicionamento identitário. Ou seja,

Neste segundo sentido, tanto é uma questão de “ser” quanto “de se tornar ou devir”. Pertence ao passado, mas também ao futuro. Não é algo que já exista transcendendo a lugar, tempo, cultura e história. As identidades culturais provêm de alguma parte, têm histórias. Mas, como tudo o que é histórico, sofrem transformação constante. Longe de fixas eternamente em algum passado essencializado, estão sujeitas ao contínuo “jogo” da história, da cultura e do poder. As identidades, longe de estarem alicerçadas numa simples “recuperação” do passado, que espera para ser descoberto e que, quando o for, há de garantir nossa percepção de nós mesmos pela eternidade, são apenas os nomes que aplicamos às diferentes maneiras que nos posicionam, e pelas quais nos posicionamos, nas narrativas do passado” (Hall, 2016, p.69).

Enquanto a primeira posição garante um certo embasamento e uma continuidade do indivíduo com o passado do grupo ao qual ele faz parte, o segundo, um pouco mais abrangente, trata de uma experiência de descontinuidade – no caso específico dos povos da diáspora do Atlântico Negro, tal experiência é marcada pela escravidão, pelo tráfico, colonização e migração. E é desse segundo posicionamento que Hall vai exaltar a sua política da identidade da diáspora.

No limite, a noção de identidade nacional como “aquele eu coletivo ou verdadeiro que se esconde dentro de muitos outros eus – mais superficiais ou mais artificialmente impostos – que um povo, com uma história e uma ancestralidade partilhadas mantém em comum” (Hall, 2014, p.108) é uma fantasia. Ela é construída através, mais uma vez, da narrativa da cultura nacional, no interior de um campo discursivo (no sentido foucaultiano do termo), “sutura” o sujeito nas memórias do passado, cria nele o desejo de viver em conjunto e a vontade de reafirmar a herança que se recebeu. Portanto,

As identidades nacionais não subordinam todas as outras formas de diferença e não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições internas, de lealdades e de diferenças sobrepostas. Assim, quando vamos discutir se as identidades nacionais estão sendo deslocadas, devemos ter em mente a forma pela qual as culturas nacionais contribuem para “costurar” as diferenças numa única identidade (Hall, 2015, p.38).

Para Hall (2014), as discussões sobre identidades deslocadas, difusas e em constante processo de transformação interessam, principalmente, para discutir os processos

que tem perturbado, justamente, o caráter supostamente unificado de muitas culturas e identidades nacionais. A saber, os processos de globalização (que, para ele, coincidem com a modernidade) e os processos de migração que abrangem tanto a desintegração dos Impérios Austro-Húngaro e Otomano pós Primeira Guerra Mundial quanto, a partir da década de 60, dos movimentos de descolonização de muitas antigas colônias africanas, indianas e americanas.

Os efeitos da globalização para as identidades culturais podem ser divididos, segundo Hall (2015) em três: a desintegração das identidades nacionais, as identidades “locais” reforçadas como parte de um movimento de resistência à globalização e surgimento de novas identidades híbridas que podem estar tomando o lugar das antigas identidades nacionais. Por identidades híbridas entenda-se “identidades partilhadas” dentro da lógica do consumismo global e do aumento das trocas culturais entre as nações. São pessoas que mesmo estando distante umas das outras no espaço e no tempo compartilham de bens, serviços, imagens publicitárias, etc. Dentro desse “supermercado cultural”, nas palavras de Hall, a oferta de estilos, lugares, viagens, propaganda e todo um bloco de elementos que aparece na mídia globalizada fazem com que as identidades, antes ancoradas, sejam suspensas da relação com a tradição e com os elementos da história que compõem a narrativa da cultura nacional, a ser mencionada posteriormente. Desta forma, “somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós), dentre as quais parece possível fazer uma escolha” (Hall, 2015, p. 43).

Os apelos aos quais Hall (2015) se refere são reflexo das duas tendências contraditórias inerentes à própria globalização: o local e o global. Há, nesse sentido, uma tensão entre o global e o local na transformação das identidades: por um lado, uma identificação mais particularista (vínculos a lugares, eventos, histórias particulares de um determinado povo ou região que servem, ocasionalmente, de blindagem da ameaça que outras culturas representam) e, por outro, uma mais universalista, como uma espécie de identificação com a “humanidade”, com os elementos que caracterizam o humano. Nos dizeres de Giddens (2015),

A globalização pode assim ser definida como a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa. Este é um processo dialético porque tais acontecimentos locais podem se deslocar numa direção anversa às relações muito distanciadas que os modelam (Giddens, 1991, p.60).

O caráter dialético da globalização, faz com que, nas palavras de Giddens (1991), o local e o global tenham se tornado “inextricavelmente entrelaçados” e não marcados por uma polarização e pela soberania do global. O que Hall parece identificar (2015) é que as narrativas que circundam a modernidade fizeram uma espécie de previsão de que haveria o triunfo do global via surgimento de identidades mais racionais e universalistas pela substituição do apego à tradição, aos mitos fundadores, às “comunidades imaginadas”. Contrariando as previsões, Hall afirma que, no final do século XX, houve o ressurgimento do nacionalismo (principalmente na Europa Oriental) e de vários particularismos, como o fundamentalismo. Apesar de correr paralelos à globalização, tais processos de resgate da etnia (em oposição ao ideal de homogeneização global), parecem questionar a centralidade do Ocidente na elaboração dos modelos de Estado-nação (e, conseqüentemente, de identidades nacionais) e diminuí as distâncias entre centro e periferia. Em Giddens (1991), também encontramos um parecer sobre o surgimento e intensificação dos nacionalismos locais na Europa. Desta feita,

O desenvolvimento de relações sociais globalizadas serve provavelmente para diminuir alguns aspectos de sentimento nacionalista ligado aos estado-nação (ou alguns estados), mas pode estar causalmente envolvido com a intensificação de sentimentos nacionalistas mais localizados. Em circunstâncias de globalização acelerada, o estado-nação tornou-se “muito pequeno para os grandes problemas da vida, e muito grande para os pequenos problemas da vida”. Ao mesmo tempo em que as relações sociais se tornam lateralmente esticadas e como parte do mesmo processo, vemos o fortalecimento de pressões para autonomia local e identidade cultural regional (Giddens, 1991, p.61).

A globalização tem servido para aumentar a “pluralidade” das culturas nacionais, ao contrário da suposta tendência homogeneizante que ela teria. Ela cria, de maneira simultânea, terreno para novas identificações globais e novas identificações locais. Para Hall,

(...) as sociedades da periferia têm estado *sempre* abertas às influências culturais ocidentais e, agora, mais do que nunca. A ideia de que esses [as sociedades da periferia] são lugares “fechados” – etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade – é uma fantasia ocidental sobre a “alteridade”: uma “fantasia colonial” *sobre* a periferia, mantida *pelo* Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como “puros” e de seus lugares exóticos apenas como “intocados (idem, p.47, grifos do autor).

Se uma das características da globalização é a compressão do espaço-tempo e as identidades, por sua vez, estão localizadas num espaço e em um tempo simbólico, o que significa pra elas essa percepção de encurtamento das distâncias entre lugares geograficamente afastados? As identidades têm, ainda segundo Hall, tanto uma localização

no espaço – “um senso de lugar” ou *heimat* – quanto localizações no tempo – nas tradições inventadas que ligam o passado e o presente, em mitos de origem que projetam o presente de volta ao passado, em narrativas de nação que conectam o indivíduo a eventos históricos nacionais mais amplos, mais importantes” (Hall, 2015, p.41). O que a globalização cria nas identidades é uma ressignificação da relação com o lugar – que permanece fixo em alguma medida – e uma nova apropriação do espaço, cujas barreiras podem ser facilmente rompidas.

Vale a pena uma digressão ligeira acerca da *heimat*. Numa tradução ligeira, o termo alemão *heimat* pode significar “casa”, “pátria”, “terra-natal”, “torrão natal”, “querência” ou algo mais próximo de “lar” (*heim*), mantendo as devidas dificuldades de uma tradução direta do termo. Mas, alguns dicionários específicos de alemão¹⁰ apresentam ainda como uma possibilidade de significado um certo “espírito” ou “afinidade” com uma terra específica e a criação de “raízes” que não referem-se, necessariamente, a uma localização geográfica. Elementos da cultura (culinária, trajes típicos) e da paisagem do país (fauna e flora) também podem ser referenciados pela *heimat*, combinado com algum dos inúmeros sufixos que aparecem nos dicionários. Refere-se, portanto, a um tipo de conexão afetiva, ao local onde a pessoa sente que é a sua casa, mesmo não sendo seu lugar original de nascimento. Se sua definição fosse baseada no *jus solis*, só haveria alemães na Alemanha ou brasileiros no Brasil, por exemplo.

O livro do historiador Alon Confino – *Um Mundo sem Judeus: Da Perseguição ao Genocídio, a Visão do Imaginário Nazista* (2014) – detalha, em certo momento, o modo como a apropriação do termo *heimat* pelo Terceiro Reich corrobora com a lógica do racismo nazista que combinava categorias biológicas e tradicionais e religiosas na construção da identidade dos arianos pela negativa de sangue judeu e de outros elementos tipicamente judaicos. Para o autor, o nazismo resgatou a metáfora por excelência para se referir às raízes da sociedade alemã e conseguir se inserir nela como portador de um ideal familiar da tradição alemã e que representasse a identidade nacional. Unir o conjunto de elementos da *heimat* (a história, a natureza e o folclore) com as justificativas biológicas e científicas para a inferioridade racial dos judeus fez com que os judeus representassem uma ameaça à *heimat* e à essência da germanidade. Ainda segundo Confino, desde a unificação da Alemanha em 1871, a *heimat* buscava dar sentido à nação como um todo e

10 Foram consultadas as versões online dos dicionários: Leo, Duden, Langenscheidt e Pons.

criava um denominador comum diante da variedade cultural nos três níveis que ela se apresentava: local, regional e nacional. Os livros, os estudos e os museus da *heimat* desempenhavam a função de criar a ideia de um “povo comum” que compartilhava um passado e um futuro e “origens alemãs imemoriais”. Para se proclamar como defensor da “verdadeira Alemanha”, o regime nazista apropriou-se do sentido comunitário da *heimat*, da relação entre passado, presente e futuro e das raízes históricas e acrescentou os ideais de raça, sangue e solo como elementos fundamentais da *heimat*. Por conseguinte, os judeus, racialmente diferentes, não compartilhavam a herança sanguínea alemã e seu caráter nômade não lhes localizava na partilha do solo (*jus soli*). Num contexto pré-Hitler, a *heimat* tratava-se de um vínculo emocional em relação a uma pátria abstrata e sempre “dizia respeito antes a sentimentos que a fatos”. Com o nazismo, a *heimat* incorporou elementos antijudaicos¹¹.

A discussão sobre os efeitos da globalização é ancorada, por Hall, nas análises do sociólogo inglês, Anthony Giddens sobre as consequências da modernidade. No tocante a separação entre espaço e lugar, Giddens (1991) argumenta que a modernidade, inerentemente globalizante, é a responsável por esse fenômeno. Neste sentido,

o advento da modernidade arranca crescentemente o espaço do tempo fomentando relações entre outros “ausentes”, localmente distantes de qualquer situação dada ou interação face a face. Em condições de modernidade, o lugar se torna cada vez mais fantasmagórico: isto é, os locais são completamente penetrados e moldados em termos de influências sociais bem distantes deles. O que estrutura o local não é simplesmente o que está presente na cena; a “forma visível” do local oculta as relações distanciadas que determinam sua natureza (Giddens, 1991, p.22)

Esse deslocamento causado pela ausência das estruturas através das quais um lugar é localmente organizado relaciona-se com as análises detalhadas de Giddens (1991) sobre a passagem de uma confiança localizada nas sociedades pré-modernas para uma confiança baseada em sistemas abstratos, marca das sociedades modernas. Nos termos do autor,

11 Numa pesquisa rápida sobre o termo e suas possíveis implicações políticas num contexto pós-Hitler, deparamo-nos com uma notícia de que foi criado na Alemanha, ainda no primeiro semestre desse ano, um Ministério do Interior, Construção e Heimat com o objetivo, dentre outras coisas, de promover a identidade regional alemã e incluir “aqueles que foram deixados pra trás” em sua própria *heimat*. Além disso, representa uma espécie de renascimento do termo que havia sido utilizado durante o regime nazista para garantir que apenas os membros da raça ariana estivessem sob o manto da *heimat* resgassem a essência da germanidade. De toda forma, a inclusão da *heimat* na pauta oficial do governo pode significar não somente uma tentativa de unificar novamente o país, mas também uma espécie de fechamento ao multiculturalismo e aos refugiados, como já havia acontecido anos antes. Cf. Knight, Ben. *Heimat: novo ministério desperta velhos temores na Alemanha* de 13 de fevereiro de 2018. Disponível em: <https://p.dw.com/p/2sc6P>

discutir os contextos de confiança, em ambos momentos históricos, serve, em primeiro lugar, para reafirmar a centralidade da confiança básica nas relações entre as pessoas e coisas e colocá-la como condição para “o reconhecimento da identidade clara de objetos e pessoas” (p.90). Sem o desenvolvimento de relações de confiança ou pontos de ancoragem, o sujeito viveria dominado pela *angst* ou “pavor existencial” e não apenas “desconfiado” de todas as estruturas à sua volta.

Os paralelos entre confiança e risco e segurança e perigo são importantes, segundo o autor, para entender os efeitos das discontinuidades da modernidade e os impactos das mudanças daquilo que ele chama de desencaixe: “‘deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espço” (p.24) como a criação de fichas simbólicas (ex. dinheiro) e estabelecimento de sistemas peritos de excelência técnica ou competência profissional (acionados não somente em situações que demandam especialismos, mas de maneira contínua, no cotidiano de todos os indivíduos). Para o autor, nas culturas pré-modernas, os ambientes de confiança diziam respeito às relações de parentesco (promoção de uma rede estabilizadora, apesar do risco de hostilidade), à pertença a uma comunidade local (antes do “lugar” ser transformado pela modernidade), a cosmologias religiosas (o sujeito confia que certos eventos e situações possam ser comandados por uma divindade e também confia nos funcionários religiosos para a função de apaziguador de suas angústias) e a tradição, que garantiria uma continuidade entre o presente, o passado e o futuro a partir das práticas rotineiras internalizadas. Ainda em relação ao “local”, Giddens prossegue afirmando que:

migrações de populações, nomadismo e as viagens de longas distâncias de mercadores e aventureiros eram bastante comuns nos tempos pré-modernos. Mas a grande maioria da população era relativamente imóvel e isolada, se comparamos com as formas regulares e densas de mobilidade (e consciência de outros modos de vida) proporcionadas pelos meios de transporte modernos. A localidade nos contextos pré-modernos é o foco de, ou contribui para, a *segurança ontológica* de maneiras que são substancialmente dissolvidas em circunstâncias de modernidade (Giddens, 1991, p.93, grifo nosso).

Os contextos de confiança da pré-modernidade pareciam dar conta dos riscos com os quais eles tinham que lidar, sejam eles com origem nas forças da natureza, na fúria divina ou na própria violência gerada pelo homem – “ameaça de violência por parte de exércitos invasores, bandoleiros, senhores da guerra locais, salteadores, ladrões ou piratas” (idem, p.96) – mesmo antes do advento da industrialização armamentista.

Em contrapartida, no cenário das sociedades modernas, os contextos de confiança referem-se, em geral, a sistemas abstratos desencaixados. Não são mais as relações de parentesco que estabilizam os laços sociais, mas relações pessoais de amizade ou de intimidade sexual e romântica que não referenciam uma herança de sangue. Ligações com comunidades locais ainda existem, obviamente, mas elas são atravessadas pelas rupturas das relações entre espaço-tempo e parecem conter as distâncias trazidas pela modernidade. São locais, mas orientadas para o global. Tanto a religião quanto a tradição passaram, na modernidade, por um processo de secularização fazendo com que a confiança que antes elas representavam, sujeitas à reflexibilidade, não mais fossem consideradas válidas.

Restam os sistemas abstratos peritos que situam e estabilizam o sujeito diante dos riscos que a própria modernidade comporta. Giddens dá um exemplo prático de um sujeito prestes a fazer uma viagem de avião. Ele não precisa ter nenhum conhecimento da trajetória que o avião fará ou do modo de funcionamento de uma aeronave. De toda forma, é preciso certa preparação e conhecimento do “ambiente” para que a viagem aconteça: é preciso ter noção do que é um aeroporto, comprar a passagem, obter um passaporte e visto, trocar o dinheiro, etc. A segurança da viagem é adquirida através de um conjunto de conhecimento dos sistemas peritos (e abstratos) que chega até os leigos. Desta forma,

A confiança em sistemas abstratos é a condição do distanciamento tempo-espaço e das grandes áreas de segurança na vida cotidiana que as instituições modernas oferecem em comparação com o mundo tradicional. As rotinas que estão integradas aos sistemas abstratos são centrais à segurança ontológica em condições de modernidade. Contudo, esta situação cria também novas formas de vulnerabilidade psicológica, e a confiança em sistemas abstratos não é psicologicamente gratificante como a confiança em pessoas o é. (Giddens, 1991, p. 102)

O terceiro elemento que garantiria, para Giddens, alguma segurança ontológica é o “pensamento contrafactual orientado para o futuro”, ou seja, modos de hipotetizar sobre o que o futuro reserva para as sociedades modernas (e pós-modernas) e conectá-las com o passado dos grandes mitos e o presente de ritmo intenso de mudanças. Talvez, nesse contexto de “vulnerabilidade psicológica” e especulação sobre o futuro e as formas de organização da vida em sociedade, apareçam as identidades como elemento unificador entre passado-presente-futuro.

Ainda numa análise sobre os riscos, Giddens (1991) afirma que apesar de a modernidade ser construída por um “conhecimento reflexivamente aplicado” e vivermos em um mundo composto quase que inteiramente por esse tipo de conhecimento, não

compartilhamos da sensação de segurança porque esse mesmo conhecimento (suas partes ou o todo) pode ser revisado a qualquer momento.

Em condições de modernidade, o futuro está sempre aberto, não apenas em termos da contingência comum das coisas, mas em termos da reflexividade do conhecimento em relação ao qual as práticas sociais são organizadas. Este caráter contrafactual, orientado para o futuro, da modernidade é amplamente estruturado pela confiança conferida aos sistemas abstratos — que pela sua própria natureza é filtrada pela confiabilidade da perícia estabelecida. É extremamente importante deixar claro o que isto envolve. A fidedignidade conferida pelos atores leigos aos sistemas peritos não é apenas uma questão — como era normalmente o caso no mundo pré-moderno — de gerar uma sensação de segurança a respeito de um universo de eventos independentemente dado. É uma questão de cálculo de vantagem e risco em circunstâncias onde o conhecimento perito simplesmente não proporciona esse cálculo mas na verdade *cria* (ou reproduz) o universo de eventos, como resultado da contínua implementação reflexiva desse próprio conhecimento. (Giddens, 1991, p.77, grifos do autor)

Há, ainda, uma mudança na ameaça representada pela violência humana, advinda da industrialização da guerra e da tomada do monopólio da violência pelas mãos do Estado. Para Giddens (1991), a possibilidade de um conflito nuclear representou um nível de perigo com o qual nenhuma outra geração chegou a lidar. As superpotências, em si, não estavam engajadas necessariamente em confrontos militares, mas os financiavam em outros estados ou com movimentos de guerrilha. A ordem militar mundial, enquanto uma das quatro dimensões da globalização, trata muito mais de alianças militares e nas “guerras orquestradas” pela União Soviética e pelos EUA no contexto da Guerra Fria, por exemplo, do que em uma divisão localmente restrita entre países de Primeiro ou Terceiro Mundo. O risco de aniquilação toma proporções globais.

Vale destacar que por “segurança ontológica” o autor entende por uma “crença que a maioria dos indivíduos tem na continuidade de sua auto-identidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundantes” (idem, p. 84). Ou seja, o que garante que não estejamos (tanto pessoas ‘comuns’ quanto filósofos) num estado constante de insegurança ontológica uma vez que temos diante de nós, a partir da modernidade, um sem número de problemas existenciais? Refletir constantemente sobre quem somos e reexaminar as nossas práticas faz parte daquilo que Giddens (1991) chama de “reflexividade da vida social moderna”. As práticas sociais são alteradas a partir das descobertas científicas/tecnológicas/culturais provenientes deste processo de reflexão sobre nós mesmos, sobre todos os aspectos da vida humana e sobre a própria natureza da reflexão. Também faz parte desse “projeto reflexivo” a construção do eu e a adoção de uma identidade a partir das “estratégias e opções fornecidas pelos sistemas abstratos” (idem,

p.111). Entre as tendências supostamente *globalizantes* da modernidade e os eventos *localizados* da vida cotidiana, encontram-se as posições-de-sujeito às quais Hall se refere como sendo exigências na construção das identidades. A natureza dialética da globalização – o “empurra-e-puxa” de Giddens (1991) – atua na produção de incertezas sobre o lugar que pertencemos, na nossa movimentação no espaço-tempo e na reflexividade sobre os pertencimentos identitários nacionais e culturais que assumimos.

CAPÍTULO II – A NAÇÃO, A COMUNIDADE E A TRADIÇÃO COMO ELEMENTOS NÃO NATURAIS

Neste capítulo, prosseguiremos as análises sobre as identidades culturais a partir dos trabalhos utilizados por Stuart Hall como ferramentas para pensar os efeitos da globalização na formação das identidades culturais (e, mais especificamente, das identidades nacionais). São eles: *O que é uma nação?* de Ernest Renan, *Comunidades Imaginadas – Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo* de Benedict Anderson e *A invenção das tradições* de Eric Hobsbawm. Tais trabalhos dialogam com a problemática da formação destas identidades, com a emergência dos Estados-Nação e da própria modernidade. Com eles, é importante pensar aquilo (um sentimento, um espírito, uma essência) que proporciona o nosso agrupamento em comunidade, a despeito de todas as diferenças internas que uma comunidade pode e costuma apresentar. Uma dessas diferenças e criador de tensões é a figura do estrangeiro, que também passará por um breve exame do seu papel na formação de uma identidade coesa no interior das nações.

Em 1882, o historiador francês Ernest Renan (1823-1892) proferiu, na Universidade de Sorbonne, a conferência intitulada *Qu'est-ce qu'une nation?* (O que é uma nação?) na qual afirma, dentre outras coisas, que o modo de agrupamento dos homens em nações é relativamente novo na história da Humanidade; e não são, de forma alguma, da ordem do eterno, logo, se as nações surgiram, elas podem desaparecer. As análises de Renan (2006) – mesmo datadas de um contexto francês pós-Revolução e repletas de pressuposições de que os momentos históricos ali expostos são de conhecimento comum – nos fornecem elementos que permitem atualizar a discussão, principalmente no que diz respeito à definição de *nação* e aos elementos que a constituem.

Renan (2006) manifesta, com uma profusão de detalhes, o modo como a dissolução do Império Carolíngio via Tratado de Verdun, por exemplo, antecipou as divisões territoriais de certas nações – França, Alemanha, Inglaterra, Itália e Espanha – desconsiderando princípios etnográficos, o que justificaria a multiplicidade racial dessas nações, em alguma medida, herdeiras dos povos germânicos. Para ele, os autores de tal tratado pareciam não conhecer as diferenças entre os povos que se encontravam naquele território e o modo fixo com que traçaram as linhas divisórias “não considerou de nenhuma

forma a raça, e as primeiras nações da Europa são nações de sangue essencialmente misturado” (p.13).

O elemento que destacaremos da conferência de Renan – que também é aquilo que a faz ser largamente referenciada e atualizada nos estudos sobre nacionalismo e identidades nacionais – é o fato de que não é a língua, os interesses econômicos, a religião, raça, tampouco o território geográfico, os elementos definidores de uma nação. A língua é uma espécie de convite à comunidade, mas não é algo imperativo. A Suíça, por exemplo, é uma nação na qual se falam três ou quatro línguas diferentes, enquanto a Inglaterra e os Estados Unidos partilham da mesma língua, mas não formam, eles mesmos, uma nação. A Suíça ilustra perfeitamente o que Renan chama de nação estabelecida pela *vontade*, algo superior à língua: “a vontade da Suíça de ser unida, malgrado a variedade de seus idiomas, é um fato muito mais importante que uma similitude frequentemente obtida por vexações” (p.14). Os interesses econômicos, para Renan, também não bastam para a formação de uma nação, uma vez que há um componente no nacionalismo, um *lado sentimental*, que ultrapassa os limites do que é necessário para criar rotas de comércio ou alianças aduaneiras entre os povos. No caso específico da religião, segundo o historiador francês, ela já bastou como um elemento agregador, mas o cenário mudou. Ele lembra que “a religião de Atenas era o culto de Atenas mesmo, de seus fundadores míticos, de suas leis, de seus costumes. Ela não implicava nenhuma teologia dogmática. Esta religião era, em toda força do termo, uma religião de Estado” (p. 15). Recusar-se a participar da religião de Atenas era o equivalente a recusar-se a se alistar no serviço militar. O cenário mudou já nos reinos saídos da dissolução do Império Alexandrino e, depois, no Império Romano, não mais havia uma religião de Estado. A divisão entre nações protestantes e nações cristãs não mais existia e a religião passa a ser, segundo Renan, uma coisa individual, própria da consciência de cada habitante da nação. A questão da raça, por sua vez, já era, àquela época, uma questão de delicadas incursões. No contexto das tribos e das cidades antigas, falar em termos de raça fazia sentido, uma vez que esses agrupamentos eram extensões da família. A situação muda, mais uma vez, no Império Romano, e passamos a lidar com conglomerados de cidades de múltiplas raças. Renan questiona o entendimento dos antropólogos da ideia de *raça* à maneira da Zoologia, como uma “descendência real, um parentesco de sangue”. Ele, ao contrário, prefere entender raça como uma construção: é alguma coisa que se faz e se desfaz ao longo da história e, no caso humano, não basta para

o estabelecimento de uma vida em comum. Além disso, o conceito de raça não deveria ter aplicação na política, tampouco servir de justificativa para certas etnias serem alvo de experiências ditas científicas, massacres em nome de um “direito de sangue” ou dominação colonial.

Por fim, no tocante ao território, o autor lembra que a terra fornece o substrato; a natureza, com suas formações rochosas, delimita onde o homem pode fazer o seu habitat, mas os rios unem os territórios que, por ventura, estiveram separados. Assim,

Não, não é a terra, mais que a raça, que faz a nação. A terra fornece o substrato, o campo da luta e do trabalho; o homem fornece a alma. O homem está inteiro na formação desta coisa sagrada que chamamos de povo. Nada de material para isso basta. Uma nação é um *princípio espiritual*, resultante das complicações profundas da história, uma *família espiritual*, não um grupo determinado pela configuração do solo (Renan, 2006, p.18, grifos nossos).

Para Renan, a nação é um princípio espiritual situado entre o passado e o presente. É um conjunto de lembranças (e esquecimentos) e uma vontade de viver em comunhão e atualizar a herança recebida. Define-se uma nação em termos de uma *alma*, uma união com as glórias do passado, numa espécie de culto nostálgico aos ancestrais, e uma vontade, no presente, de realizar outros feitos, conjuntamente, no futuro.

Destaca-se, nas análises do pensador francês, a importância dos esquecimentos e dos lutos na constituição de uma nação. Eles servem como lembrete das obrigações coletivas que visem evitar os erros do passado. Se aquilo que se lembra em conjunto é importante para a construção da narrativa de uma nação e para o fortalecimento da vontade de continuar a vida em comum, saber esquecer, principalmente os atos de violência, é tão fundamental quanto. As investigações históricas costumam evidenciar atos de violência que estão na origem de todas as nações modernas e o esquecimento desses atos é fundamental para a manutenção do nacionalismo, uma vez que a violência, por si só, não é um elemento gregário. Ou seja, “a essência de uma nação é que todos os indivíduos tenham muitas coisas em comum, e também que todos tenham esquecido coisas” (p.6). Vale ressaltar que as memórias de sofrimento também contribuem para a construção do *princípio espiritual*, à medida que os males que uma comunidade sofreu são enlutados conjuntamente e servem de lembrança da sobrevivência, em grupo, das situações adversas.

Apesar do modelo de nação como conhecemos (e como Renan o define) não ter estado presente na antiguidade, o Império Romano foi o que esteve mais próximo de ser entendido como uma pátria, mas com dimensões, segundo Renan, 12 vezes maiores que o

território da França, seria impossível formar uma nação. Durante o período das grandes conquistas e invasões romanas, entre os séculos V e X, eles mudaram pouco a base das raças que habitavam os territórios por eles conquistados. Renan (2006) conta que a fusão das populações foi, em alguma medida, mantida, graças a duas circunstâncias. Em primeiro lugar, a adoção do cristianismo como religião, devido o contato com povos gregos e latinos: se dominador e dominado possuem a mesma religião, esse elemento já não pode mais ser um diferenciador entre eles. Em segundo, por parte dos dominadores, o esquecimento da própria língua. No caso dos francos e dos godos, tal esquecimento relacionava-se com outro fato: apesar dos chefes das tribos casarem-se apenas com mulheres germanas, as demais mulheres da tribo (concubinas, amas de leite, esposas dos demais membros da tribo, etc.) eram latinas e isso fez com que a língua dos dominadores tivesse pouca utilização. O exemplo do Império Romano serve para fortalecer o argumento de Renan de que as nações que conhecemos hoje são, por definição, marcadas pelo encontro de diversas tribos e pelo rearranjo – muitas vezes, violento – do protagonismo, na narrativa nacional, entre os conquistados e os conquistadores. Elas são, desta feita, reafirmações constantes do desejo de viver em comunidade evidenciado pela conexão com os feitos do passado e pelo anseio de um futuro igualmente glorioso.

Uma nação é, então, uma grande solidariedade, constituída pelo sentimento dos sacrifícios que fizeram e daqueles que estão dispostos a fazer ainda. Ela supõe um passado; ela se resume, portanto, no presente por um fato tangível: o consentimento, o desejo claramente exprimido de continuar a vida comum. A existência de uma nação é (perdoem-me esta metáfora) um plebiscito de todos os dias, como a existência do indivíduo é uma afirmação perpétua da vida¹². (p.19).

Pouco mais de um século depois da conferência de Ernest Renan, o historiador americano Benedict Anderson (1936-2015) publicou o ensaio *Comunidades Imaginadas – Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo* (1983), referenciado largamente por Stuart Hall no seu trabalho sobre a identidade cultural no contexto da modernidade tardia. É pela via de uma crítica à era do nacionalismo na qual a condição nacional (ou a *nation-ness*) é o elemento que dá maior legitimidade a vida política moderna, que Anderson dá início ao seu livro. Desde a criação das Nações Unidas no pós-Guerra, ela recebia, novos membros todos os dias e as nações mais antigas e consolidadas, se viam obrigadas a lidar

12 Do francês, “Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé; elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible: le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune. L'existence d'une nation est (pardonnez-moi cette métaphore) un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de vie”. Cf. RENAN, 1882.

com “sub-nações” dentro de seus próprios países, que almejavam, via nacionalismo, sair da condição de “sub”. Um dos problemas do nacionalismo (e, por consequência, da nacionalidade e da nação) é que ele é um produto cultural específico, sendo necessário o retorno às suas origens históricas para entender suas transformações ao longo do tempo e o apelo emocional que hoje ele carrega. Por isso, o autor se propõe a analisar não apenas as transformações ocorridas nas grandes nações europeias (tal qual a conferência de Renan nos apresentou), mas admite a larga contribuição dos países colonizados em tais mudanças. Anderson identifica certa universalidade imperativa na nacionalidade, na qual todo mundo pode, deve e há de ter uma nacionalidade estabelecida, tal qual a imposição de que todos devemos “ter” um gênero definido, por exemplo. Além disso, toma as palavras do cientista político e entusiasta do nacionalismo, Tom Nairn, para fazer um paralelo entre o nacionalismo da humanidade e a neurose no indivíduo:

O nacionalismo é a patologia da história do desenvolvimento moderno, tão inevitável quanto a *neurose* no indivíduo, e que guarda muito da mesma ambiguidade de essência, da tendência interna de cair na loucura, enraizada nos dilemas do desamparo imposto à maior parte do mundo (o equivalente do infantilismo para as sociedades), sendo em larga medida incurável (Anderson *apud* Nairn, 2006, p. 31).

Para realizar esse diagnóstico do nacionalismo (que não está elevado à categoria de ideologia), Anderson busca estabelecer, dentro de seu espírito antropológico, algumas definições operacionais, que aproximam a discussão sobre nacionalismo de uma discussão sobre “parentesco” ou “religião” em vez de uma análise sobre algum outro *-ismo* como “liberalismo” ou “fascismo”. Interessa-nos, portanto, a definição operacional de *nação*, cunhada pelo autor, como uma *comunidade imaginada*.

A ideia de um organismo sociológico atravessando cronologicamente um tempo vazio e homogêneo é uma analogia exata da ideia de *nação*, que também é concebida como uma comunidade sólida percorrendo constantemente a história, seja em sentido ascendente ou descendente. Um americano nunca vai conhecer, e nem sequer saber o nome, da imensa maioria de seus 240 milhões de compatriotas. Ele não tem ideia do que estão fazendo a cada momento. Mas tem plena confiança na atividade constante, anônima e simultânea deles (Anderson, 2008, pp. 56-57, grifo nosso).

Nesse sentido, Anderson (2008) define uma nação como “(...) uma *comunidade política imaginada* – e imaginada como sendo intrinsecamente *limitada* e, ao mesmo tempo, *soberana*” (p. 32, grifos nossos).

Ela é *imaginada* porque não importa quão pequena uma nação seja, os membros dela jamais terão conhecimento, conseguirão ver ou encontrar grande parte dos seus, mas o

senso de comunhão permanece. Anderson retoma a ideia de Renan (2006), citada anteriormente, de que aquilo que une os indivíduos numa nação são as coisas que eles têm em comum e também as coisas que eles esqueceram juntos, uma vez que há algo maior que justifica essa união do que conhecer pessoalmente todos os outros com os quais compartilhamos vivências. Nesse sentido, não existiria, para Anderson, comunidades verdadeiras e comunidades falsas, mas comunidades definidas a partir do estilo em que são imaginadas. Uma comunidade maior que uma aldeia na qual as pessoas reconhecem os rostos umas das outras, já é considerada como imaginada porque os laços que unem as pessoas não mais são “particularistas” (redes de parentesco ou de clientela, por exemplo) e sim, imaginados pela via do nacionalismo. Anderson entende o desenvolvimento do capitalismo editorial – relação entre o jornal e o mercado – como uma das mudanças que fizeram com que as pessoas começassem a pensar sobre si mesmas e desenvolver formas de se relacionar com as outras, especialmente distantes delas. A experiência em massa da leitura do jornal ilustra o sentido das comunidades imaginadas pelo seu paradoxo: ao mesmo tempo em que é realizada na privacidade do seu lar, “cada participante dessa cerimônia tem clara consciência de que ela está sendo repetida simultaneamente por milhares (ou milhões) de pessoas cuja existência lhe é indubitável, mas cuja identidade lhe é totalmente desconhecida” (p.68). O mundo imaginado da vida cotidiana vai sendo reafirmado, no ritmo das publicações das edições dos jornais e no seu consumo coletivo.

Uma nação é *limitada* porque nenhuma nação, por maior que seja, tem uma extensão que se confunde com a extensão da própria humanidade. Existem fronteiras delimitadas (mesmo que algumas possam ser consideradas mais elásticas que outras). Para Anderson, a não concretização do desejo do cristianismo de ter uma única nação cristã é um bom exemplo desse caráter “limitado” das nações.

É *soberana* porque nasceu num período específico da história humana em que também nasce o Estado Soberano em detrimento do “reino dinástico hierárquico de ordem divina”. A busca das nações pela liberdade e pela possibilidade de uma vida fora da égide divina é marca do Iluminismo e da Revolução Francesa e mesmo os religiosos mais fervorosos, segundo Anderson, acabavam saindo em defesa da pluralidade religiosa e da expansão territorial das próprias religiões. Tal liberdade só seria possível num Estado Soberano no qual há uma autoridade política (um governo) atuante num território específico, reconhecida internamente por um povo (e internacionalmente por outros

Estados) e detentora do monopólio da violência (física e epistemológica). Nos últimos anos, foi possível acompanhar o movimento separatista da Catalunha¹³, um estado autônomo espanhol que há muito busca sua independência. Plebiscitos foram realizados para consulta pública da população acerca do tema e a maioria esmagadora votou pelo reconhecimento da Catalunha como um país independente, com a justificativa de que eles possuem elementos que poderiam dar-lhes legitimidade como um país, tal qual a língua e a cultura próprias. Talvez seja possível entender a Catalunha como uma *comunidade imaginada* aos moldes do que é definido por Anderson: a nação catalã é comunidade que construiu uma relação específica com o passado, é limitada geograficamente e se reporta a um estado soberano para manutenção da vida pública, com parlamento, líder e polícia próprios. Embora haja intensos movimentos nacionalistas e reconhecimento interno do direito de autonomia da Catalunha, o governo espanhol, apoiado pela comunidade internacional, considera tal movimento separatista como inconstitucional.

Uma nação é imaginada como *comunidade* porque, apesar das nações apresentarem regimes de exploração e desigualdade entre seus indivíduos, a nação sempre é descrita contendo uma “profunda camaradagem horizontal” (p. 34). Esse sentimento de irmandade, fraternidade fez com que milhares de pessoas estivessem dispostas a morrer pelas comunidades imaginadas limitadas às quais pertencem. Interessa para Anderson investigar, ainda, “o que faz com que as parcas criações imaginativas da história recente (pouco mais de dois séculos) gerem sacrifícios tão descomunais?” (ibidem).

No mesmo ano de publicação do *Comunidades Imaginadas* de Benedict Anderson, os historiadores britânicos Eric Hobsbawm (1917-2012) e Terence Ranger (1929-2015) publicaram a obra *A Invenção das Tradições*, uma coletânea de textos dos próprios historiadores e de outros colegas, que problematiza o caráter inventado da “tradição”, elemento fundamental para manutenção do nacionalismo. No ensaio homônimo, Hobsbawm, historiador de inspiração marxista, introduz o conceito de *tradição inventada*. Nele, o autor afirma que as tradições – culturais, religiosas, políticas e até esportivas – consideradas bastante antigas são, na verdade, recentes, às vezes inventadas e tem funções sociais e políticas para manutenção da ordem social. As tradições ligam os membros de

13 Cf. _____. *Entenda a polêmica independência da Catalunha em 4 perguntas* de 21 de outubro de 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-41698708> e RÍOS, Pere. *Catalunha elege outro presidente independentista e prolonga queda de braço* de 14 de maio de 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/05/14/internacional/1526297919_568370.html

uma nação a um passado histórico conveniente – em sua maioria, glorioso – criadas pela elite nacional dominante a fim de reclamar a importância da nação a qual pertencem.

Tanto o conceito de *comunidade imaginada* de Anderson quanto o conceito de *tradição inventada* de Hobsbawm aparecem como um indicativo da forma pela qual a nação introduz, entre seus membros, uma forte relação com o passado e consegue, pela via das práticas tradicionais, a manutenção da comunidade nacional. Entretanto, a relação de continuidade com o passado aparece de forma bastante artificial, configurando-se ora como situações novas que assumem as feições das antigas ou como situações que inventam seu próprio passado através da repetição mandatória. Hobsbawm apresenta, no seu texto, algumas evidências de tradição inventada no contexto inglês que lhe eram familiares, como a escolha do estilo gótico para a reforma da nova sede do Parlamento Britânico no século XIX ou a decisão de reconstruir, no pós-Guerra, o prédio da Câmara londrina tomando como base a estrutura arquitetônica anterior.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. (Hobsbawm, 1997, p.10, grifo do autor).

Para Hobsbawm, existe uma diferença crucial entre *tradição* e *costume*: a invariabilidade. A função do costume é garantir, a qualquer mudança ou inovação, o aval do passado que lhe antecede, exigindo-lhe compatibilidade e comprometimento com o passado precedente e, em troca, insere a inovação na continuidade histórica. A tradição, por outro lado, tem uma relação rígida com o passado, seja ele real ou inventado; as práticas fixas, formalizadas são mantidas pela via da repetição. Tomando como exemplo o Direito, é como se as práticas dos juízes fossem costumes e as perucas, a toga e outros acessórios e rituais que cercam a prática judiciária fossem da ordem da tradição inventada.

Outra diferença estabelecida pelo autor é a diferença entre *tradição* e *convenção* ou *rotina*. O autor afirma que é comum uma prática social, que fora muito repetida, gerar um número de convenções e rotinas que venham a facilitar a sua transmissão. Quando essas rotinas, por sua vez, são transformadas em hábito, em automatismos ou reflexos, acabam por se tornar imutáveis e perdem a capacidade de lidar com situações imprevisíveis. É o problema, para Hobsbawm (1997), da burocratização, cujos procedimentos fixos se confundem com os mais eficazes. A tradição inventada carrega um componente simbólico, ideológico ao contrário das redes de convenção e de rotina que possuem justificativas

técnicas, origem pragmática e podem sofrer modificações de acordo com as necessidades práticas daqueles que as utilizam. Essa diferença serve tanto para objetos, quanto para regras de jogos esportivos ou normas de interação social, uma vez livres do uso prático, a tradição assume seu lugar. O historiador apresenta alguns exemplos interessantes. Os bonés utilizados para a prática da montaria têm uma utilidade, assim como os capacetes protetores que utilizamos quando andamos de moto ou os capacetes de aço utilizados pelo exército. O uso desses acessórios para proteção da cabeça são convenções ou rotinas pragmáticas. Entretanto, o uso de um tipo específico de boné junto com um casaco vermelho para a caça às raposas ou o formato dos capacetes do Exército ocupam o lugar da tradição, do simbólico, do ritualístico e não mais do prático. Assim também é o caso das esporas que os membros dos oficiais da cavalaria britânica continuam a utilizar mesmo na ausência dos cavalos; ou os guarda-chuvas fechados que a Guarda Real carrega consigo quando está a paisana; ou as perucas brancas que os advogados utilizam em tribunais, cujo destaque e importância só fora adquirido quando as demais pessoas deixaram de usar perucas.

Em seu ensaio, Hobsbawm alerta para o fato de que uma *tradição inventada* não aparece somente porque as tradições mais antigas eram rígidas e se tornaram obsoletas, tampouco porque surgiram novas tradições pela incapacidade de adaptação e renovação das antigas. Não interessam somente as condições de surgimento de uma tradição, mas de que forma elas permanecem e sobrevivem. O autor localiza a emergência das tradições inventadas entre os séculos XVII e XX nos quais ocorreram amplas e rápidas transformações não só nas chamadas “sociedades tradicionais”, mas também na “sociedade moderna”. É na modernidade que padrões sociais que referenciavam as velhas tradições são destruídos e as velhas tradições parecem ter perdido sua capacidade de inovação e adaptação. Para adaptar-se aos novos tempos, foi necessário ou trazer velhos costumes para os novos contextos ou voltar aos modelos do passado para atingir os novos objetivos. Esse é o caso da Igreja Católica que, além de mudanças políticas e ideológicas, precisava lidar com mudanças práticas no seu corpo de fiéis como o aumento do número de mulheres tanto membros de instituições quanto devotas; dos exércitos que não estavam ligados a Estados e precisam lidar com o alistamento compulsório; dos tribunais que precisaram modificar suas funções nesse novo contexto; e, por fim, a própria universidade que, teoricamente, apresentava uma continuidade, mas também precisou se adaptar diante da

evasão estudantil em massa, do aumento da idade do corpo estudantil, do aburguesamento dos estudantes, da possibilidade de mobilidade acadêmica e das mudanças da natureza dos diretórios estudantis.

Diante da explanação feita até aqui, que uso podemos fazer das análises sobre a construção e as características da tradição inventada, considerando o contexto da discussão sobre as identidades nacionais na modernidade? Após a leitura de Stuart Hall a resposta nos aparece quase como óbvia: parece que a invenção da tradição pela repetição e referenciação constante ao passado é um dos mecanismos utilizados pelo Estado moderno para condensar a dimensão política da condição de membro de uma nação e as práticas culturais. O processo de formalização e ritualização pelo qual se caracteriza a tradição inventada serve, junto com as análises de Hobsbawm, para entender a formação da ideia de nação, do nacionalismo, do Estado-Nação, dos símbolos nacionais, da narrativa nacional e demais caracteres nacionais, inclusive as identidades. As tradições inventadas entendidas como reações a novas situações (como a emergência de um novo tipo de ordem social pós Revoluções Francesa e Industrial) localizam-se entre as mudanças constantes do mundo moderno (como a globalização) e as tentativas de estabelecer certa estrutura constante e invariável a, pelo menos, algum aspecto da vida social. Para Hobsbawm, por exemplo, as situações em que as pessoas enxergam a si mesmas como cidadãos “permanecem associadas a símbolos e práticas semi-rituais (por exemplo, as eleições), que em sua maior parte são historicamente originais e *livremente inventadas*: bandeiras, imagens, cerimônias e músicas”. (Hobsbawm, 1997, p.20, grifo nosso). Outros exemplos pertinentes de construções recentes são o nacionalismo de Israel e da Palestina, pois,

seja qual for a continuidade histórica dos judeus ou dos muçulmanos do Oriente Médio, uma vez que naquela região há um século atrás não se cogitava nem no conceito de Estado territorial do tipo padronizado atual, que só veio a tornar-se uma probabilidade séria após a I Guerra (ibidem, p.22).

Assim como o estabelecimento de “linguagens-padrão nacionais, que devem ser aprendidas nas escolas e utilizadas na escrita, quanto mais na fala, por uma elite de dimensões irrisórias, são, em grande parte, construções relativamente recentes” (Hobsbawm, 1997, p.22).

A tradição inventada foi definida, ainda, pela diferenciação em relação aos costumes e rotinas e apresenta três categorias superpostas que apareceram desde a Revolução Industrial:

a) aquelas que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais; b) aquelas que estabelecem ou legitimam instituições, status ou relações de autoridade, e c) aquelas cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento. (Hobsbawm, 1997, p. 17)

Para o autor, as tradições a) parecem ser aquelas que permaneceram mais facilmente, uma vez que buscam dar conta, justamente, da pertença a um grupo (habitantes de um mesmo território nacional, por exemplo) ou relacionam-se com a criação de comunidades – a *comunidade imaginada* de Anderson parece relacionar-se com esse modo “inventado” de pensar o surgimento de uma comunidade. As funções expressas pelos tipos b) e c) estão contidas no modo como as primeiras estabelecem a ideia de nação e pela identificação das pessoas com uma comunidade específica através de “relações de autoridade”, – como a relação da Inglaterra com a Índia Britânica lembrada por Hobsbawm – “padrões de comportamento” – levantar-se diante da bandeira ou cantar o hino nacional com a mão no peito – e “inculcação de ideias”, como os motivos que fazem um povo se autoproclamar superior a outro. As tradições de tipo c) não sofreram grandes dificuldades para sua aplicação universal, ao passo em que “inculcava os mesmos valores em todos os cidadãos, membros da nação e súditos da Coroa, e as socializações funcionalmente específicas dos diferentes grupos sociais (tais como a dos alunos de escolas particulares, em contraste com a dos outros)” (p. 18). O problema das tradições inventadas “comunitárias” – o tipo a) – foi reintroduzir, de maneira clandestina, em nome de uma pretensa coesão social, os status de superior e inferior, num mundo em que todos eram definidos como iguais perante a lei. A estratégia mais comum identificada por Hobsbawm era de que

elas incentivassem o sentido coletivo de *superioridade* das elites – especialmente quando estas precisavam ser recrutadas entre aqueles que não possuíam este sentido por nascimento ou por atribuição – ao invés de inculcarem um sentido de obediência nos inferiores. Encorajavam-se alguns a se sentirem mais iguais do que outros, o que podia ser feito igualando-se as elites a grupos dominantes ou autoridades pré-burguesas, seja no modelo militarista/burocrático característico da Alemanha (caso dos grêmios estudantis rivais), seja em modelos não militarizados, tipo “aristocracia moralizada”, como o vigente nas escolas secundárias particulares britânicas. (Hobsbawm, 1997, p. 18, grifo do autor).

O movimento de estabelecimento de certas tradições inventadas na vida pública dos membros de uma determinada nação passa pela ideia de uma superioridade das elites que detêm, por sua vez, os aparelhos ideológicos através dos quais certas histórias, rituais, ideias, práticas e valores serão repetidos. A construção de um espírito de equipe, de uma

comunidade fraterna, de uma relação conveniente e convincente com um passado histórico parece pressupor, em Hobsbawm, a liderança de uma elite e a obediência de uma classe, inventada historicamente, como inferior. A tradição inventada, ao dar conta das mudanças ocorridas no nosso tempo, legitima processos de dominação e se insere na vida pública do cidadão através de formas tanto públicas de socialização, como as escolas, quanto particulares, como meios de comunicação – lembremos, mais uma vez, que os jornais foram considerados, por Benedict Anderson, fundamentais na construção das comunidades imaginadas.

As tradições inventadas não apareceram como substitutas das tradições antigas. Para Hobsbawm, certamente, as práticas antigas e as inventadas coexistem no interior de uma comunidade, mas as últimas se destacam como componentes da nação moderna, criando símbolos adequados para certos fins e conectados a um passado recentes ou um discurso elaborado especificamente para a manutenção do *princípio espiritual*, como a pretensamente coesa, história nacional. Enquanto as práticas antigas caracterizam-se pela especificidade e coerção, as tradições inventadas referem-se a elementos pouco específicos, mas que buscam inserir, no membro de um determinado grupo, certos valores, direitos e obrigações como, nas palavras de Hobsbawm, “patriotismo”, “lealdade”, “regras do jogo”, etc. O caráter geral, simbólico e inventado das tradições faz com que elas sejam fundamentais para o entendimento dos elementos constitutivos da nação moderna e, conseqüentemente, da identidade do próprio sujeito que é membro dessas comunidades imaginadas. Hobsbawm enfatiza que

Não nos devemos deixar enganar por um paradoxo curioso, embora compreensível: as nações modernas, com toda a sua parafernália, geralmente afirmam ser o oposto do novo, ou seja, estar enraizadas na mais remota antiguidade, e o oposto do construído, ou seja, ser comunidades humanas, “naturais” o bastante para não necessitarem de definições que não a defesa dos próprios interesses. Sejam quais forem as continuidades históricas ou não envolvidas no conceito moderno da “França” e dos “franceses” - que ninguém procuraria negar - estes mesmos conceitos devem incluir um componente construído ou “inventado”. (Hobsbawm, 1997, p. 22-23)

Tributária das análises de Anderson e Hobsbawm, a historiadora francesa Anne-Marie Thiesse publicou em 1999 a obra *A Criação das identidades nacionais: Europa, séculos XVIII-XX* na qual defende, assim como seus colegas, que a nação não é algo inato que remete a um passado distante; é, de outro modo, “concebida como uma ampla comunidade, unida por laços que não se resumem à submissão a um único soberano, nem à pertença a uma única religião ou a um mesmo estrato social” (Thiesse, 2011, p.70). Para a

pensadora francesa, a nação moderna carrega consigo duas ideias aparentemente distintas de nação: uma que se remete à Revolução francesa de caráter racional e progressista e outra que faz referência ao romantismo alemão, é reacionária e baseia-se na emoção. A primeira aproxima-se da ideia de Renan da nação como um princípio espiritual, um “plebiscito de todos os dias” e afirma a adesão a uma nação como uma entidade política. A segunda trata-se de um determinismo organicista e define a nação como *volksgeist* (do alemão, espírito nacional) cujos critérios para a cidadania estão no solo (nascimento num território específico) ou no sangue (ascendência de pais cidadãos). Como visto anteriormente, a nova ideia de nação condensa essas duas concepções distintas e se apresenta como uma ideia nova, subversiva e que demanda uma revolução ideológica. Ela “provoca a contestação da sociedade de ordens e de um poder monárquico que se vale do direito divino ou do direito de conquista” e “coloca-se como independente da história dinástica e militar: ela preexiste e sobrevive ao seu príncipe” (Thiesse, 2001/2002, p.8). Ao contrário da França, cuja Revolução fez nascer o regime republicano como expressão da nação, a maioria das nações europeias realizou a mesma empreitada num contexto monárquico e operou uma mudança no papel do monarca: ele deixa de ser alguém que estava destinado a impor seu poder aos demais e torna-se um representante legítimo da nação cujo objetivo era evidenciar, sempre, que fazia parte daquela comunidade.

A originalidade da análise de Thiesse está na definição de nação como algo construído num esquema comum a todas as nações modernas europeias denominado por ela de “sistema IKEA¹⁴”. Essa *check-list* identitária (ou “kit de do-it-yourself”, expressão emprestada do sociólogo Orvar Löfgren) pressupõe uma lista de elementos simbólicos e materiais que uma nação deve apresentar se desejar ser assim reconhecida. No ensaio introdutório dessa obra (Thiesse, 2011), a autora considera que todas as identidades nacionais são provenientes de um mesmo modelo que apareceu no interior do processo de “nascimento” (na acepção política da palavra) das nações europeias, em meados do século XVIII. Esse modelo, que permite montagens identitárias diferentes a partir dos mesmos elementos, tomou proporções mundiais a partir do momento em que os países

14 Referência a uma rede sueca de móveis e artigos de decoração cuja principal característica é o fato do consumidor montar seus próprios móveis. Antes de efetivar a compra, ele também precisa encontrar seus produtos desejados, sem o auxílio de um vendedor, através de um sistema de setorização dos objetos em corredores e prateleiras. Além dessa “independência” no momento da compra, muitos dos móveis carregam a possibilidade de total customização ao longo do tempo de acordo com a necessidade do consumidor, como é o caso de estantes que podem ser utilizadas na vertical, na horizontal, empilhadas, com ou sem rodízios ou gavetas. Não há filiais da IKEA no Brasil, mas lojas como Tok&Stok e Etna possuem um sistema semelhante.

colonizadores exportaram para suas antigas colônias o seu modo de organização política e de representar a si mesmos. Ainda segundo a autora, a lista identitária começou a ser construída no Iluminismo, mas foi sendo aprimorada, elemento por elemento, ao longo do século XIX. Ei-los:

uma história que estabelece uma continuidade com os ilustres antepassados, uma série de heróis modelos das virtudes nacionais, uma língua, monumentos culturais [e históricos], um folclore, locais eleitos e uma paisagem típica, uma determinada mentalidade, representações oficiais — hino e bandeira — e identificações pitorescas — trajes, especialidades culinárias ou um animal emblemático (Thiesse, 1999/2011, p. 71, acréscimo nosso).

A busca pelos ancestrais fundadores de uma nação não é um processo de inventariar, de catalogar os elementos ou acessar um simples testamento dos antepassados com aquilo que eles gostariam de transmitir aos seus descendentes, mas um processo de escolher os próprios antepassados e inventar ascendentes hipotéticos. Esse campo de experimentação que se abriu no século XVIII e perdurou nos séculos seguintes foi compartilhado entre vários países europeus que observavam as experiências uns dos outros nessa empreitada identitária e tentavam dar conta dos fracassos sofridos na criação de uma comunidade imaginada. Um exemplo claro desse movimento de compartilhamento eram as exposições internacionais que se tornaram ocasiões fundamentais para essas trocas simbólicas, a despeito de toda a rivalidade que ali havia, pois não bastava criar uma historiografia coerente da nação, era necessário buscar a adesão coletiva a essa narrativa. Para Thiesse (2001/2002), as identidades nacionais foram construídas num contexto de intensas trocas internacionais a fim de que cada nação possuísse uma herança específica, coletiva e inalienável, “igual em valor e dignidade àquela que os gregos e os romanos da antiguidade constituíram” (p.10) e não houvesse mais hierarquia entre elas. A medida de uma nação residia na fidelidade do povo àquela *tradição inventada* e as guerras entre as nações seriam justificadas apenas em nome da herança e da busca por recuperar aquilo que lhe é de direito e fora tomado.

No caso da língua nacional, o processo foi igualmente longo e oneroso uma vez que foi necessária uma completa revisão da cartografia linguística da Europa e catalogação dos dialetos e línguas existentes num mesmo território. Havia a língua da corte, de culto, do ensino e da administração que poderia continuar coexistindo pela sua presença em setores diferentes da comunidade ou pelos seus objetivos distintos. Ainda de acordo com Thiesse (2001/2002), para fundir os dialetos e elevar a língua nacional à categoria de elemento

unificador foi necessário um intenso trabalho filológico de promoção do emprego da nova língua. O espírito nacional é algo que precisou ser ensinado, interiorizado e, no caso da unificação da língua, feito através de obras literárias, publicação de livros e periódicos, peças teatrais (e mais tarde, as óperas), criação de um sistema educacional nacional (sem a distinção de uma língua para o ensino primário, secundário ou religioso) e de meios de comunicação de massa.

De maneira análoga aos processos de criação de uma história e línguas nacionais, os romances históricos e a iconografia das grandes cenas do passado, das vestimentas “tradicionais” e das paisagens nacionais colocaram poetas, romancistas e pintores no centro da construção de uma estética coerente da nação. A ideia de proteger os monumentos nacionais também data desse mesmo processo de construção de um ideário nacional, tendo início com a Revolução Francesa e se prolongando, segundo Thiesse, graças às guerras napoleônicas. A autora chama a atenção, inclusive, para a etimologia do termo “vandalismo”, como o ato praticado pelo bárbaro alheio à nação. No limite, vandalizar um patrimônio material coletivo é se opor à própria ideia de nação, à unidade do povo e à continuidade com o passado que aquele monumento representa. Desta feita, os monumentos configuram uma espécie de direito de propriedade ancestral sobre determinado território e para a salvaguarda deles, são acionados formas de conhecimento que produzam provas da herança reclamada, como a arqueologia, a história, a filologia, a etnografia e a antropologia.

Tal qual Stuart Hall, a historiadora francesa reafirma a emergência das nações e das identidades nacionais no contexto da modernidade e das mudanças que ela trouxe consigo para a economia, as relações sociais, os modos de produção, a globalização dos mercados e das trocas culturais. Não é por acaso que as identidades culturais são resultado de uma montagem à moda IKEA: são diferentes, específicas, próprias de cada contexto e época, mas advém de um mesmo modelo cujos termos podem ser comparados um a um. As identidades nacionais apresentam-se, portanto, como uma “reconfiguração homogeneizante das diferenças” evidenciada pela padronização – efeito da modernidade – e, ao mesmo tempo, como algo alheio às transformações dos últimos dois séculos, autônomo e *suis generes*. Para Thiesse (2011), é por se configurar como uma comunidade a-temporal que reverencia sua história, cultua seus heróis nacionais, conserva monumentos culturais e históricos e valoriza uma língua única que a nação conseguiu operar as radicais

mudanças que atravessaram os últimos dois séculos sem se transformar numa sociedade anômica, ausente de laço social, nos dizeres de Durkheim. A autora enfatiza que “a existência de uma herança comum, mito necessário, raramente é posta em causa: o que varia é a sua composição, consoante as opções políticas e a época” (Thiesse, 2011, p. 73). Isto quer dizer que o conservadorismo das nações em relação ao seu passado as transformou em uma entidade capaz de suportar quaisquer mudanças ocorridas nas relações econômicas e sociais. E prossegue:

Tudo pode mudar, excepto a nação: ela é a referência tranquilizadora que permite a afirmação de uma continuidade, não obstante todas as mutações. O culto da tradição e a celebração do património ancestral constituíram um contrapeso eficaz que permitiu às sociedades ocidentais efectuar mutações radicais sem cair na anomia. A nação, ao instalar uma fraternidade laica e, consequentemente, uma solidariedade de princípio entre herdeiros do mesmo legado indiviso, afirma a existência de um interesse colectivo. Constitui um ideal e uma instância protectora, considerada superior às solidariedades resultantes de outras identidades: de geração, sexo, religião, condição social. (Thiesse, 2011, p. 73).

Ainda dentro desse processo de pedagogia da integração dos elementos da *check-list* identitária aparecem as identidades locais ou regionais. A nação precisou admitir que seu território era, *a priori*, heterogêneo, composto por agrupamentos que poderiam reivindicar heranças específicas ou até mesmo o protagonismo nos mitos nacionais. O risco que as grandes nações europeias enfrentava era de uma onda de movimentos de independência por parte de pequenos territórios que estavam de posse dos elementos do modelo identitário europeu e poderiam se autodeclarar e reconhecer-se como nações autônomas. Para Thiesse (2001/2002), o contexto econômico-político europeu no século XIX não era favorável aos movimentos libertários e, para as nações, foi preciso redefinir essas identidades (que apresentavam os mesmos elementos identitários que elas) como identidades regionais, secundárias e subordinadas à identidade nacional. A nação agora era representada com a presença de identidades complementares reunidas num mesmo território. É claro que essas chamadas sub-nações continuavam aptas a reclamar a independência, mas estavam, ao mesmo tempo, sendo inseridas na comunidade através dos manuais escolares, guias turísticos e gastronômicos, desfiles e exposições que evidenciavam a riqueza da multiplicidade identitária da nação. Assim como as identidades regionais, aquelas baseadas na religião ou num estatuto social específico, quando não abolidas, também foram redesenhadas como subordinadas à identidade nacional.

Enquanto a nação representa a si mesma como composta de múltiplas identidades, também precisa lidar com a presença de estrangeiros em seu território e os modos pelos quais eles devem ser capazes de integrar a comunidade que fora ali construída. Thiesse questiona se a adesão àquela comunidade nacional deve se dar somente pela adesão às leis do estado ou, em tom sarcástico, pelo conhecimento gastronômico, uso de trajes típicos, exposição de cartazes com a paisagem nacional nas casas ou nos comércios dos imigrantes ou pelo apoio a algum time esportivo. Para ela, o aumento dos questionamentos sobre as identidades nacionais e a possível ameaça dos imigrantes à sua homogeneidade se deve a outro movimento, mais relacionado à formação de blocos econômicos como a União Europeia, por exemplo. Qual seja:

as novas formas de vida económica exigem a constituição de conjuntos mais vastos que os Estados-nação. Ora, a entidade supranacional da União Europeia tornou-se um espaço jurídico, económico, financeiro, policial, monetário, e não um espaço identitário. Falta-lhe todo o património simbólico através do qual as nações souberam propor aos indivíduos um interesse colectivo, uma fraternidade, uma protecção. O refúgio nas identidades nacionais é amplamente compreensível. O euro não é um ideal. (Thiesse, 2011, p.75).

Ora, se retornarmos brevemente às análises de Hall, Andersen e Hobsbawm, uma das principais funções da nação é a continuidade com o passado (e com a fraternidade que dela advém) e a garantia de segurança diante das mudanças e incertezas trazidas pela modernidade. A identidade nacional enquanto ficção, coisa inventada e imaginada pressupõe pontos de apoio nos quais os sujeitos aprendem a se fixar. Uma formação coletiva como a União Europeia talvez seja eficaz nas trocas de natureza não simbólica, uma vez que, num esquema de troca, a nação precisa do engajamento do maior número de sujeitos nos patrimônios simbólicos e materiais produzidos para se perpetuar e o sujeito, por sua vez, alcança proteção enquanto membro daquela comunidade e do ideal de nação que ela carrega. As nações não são compostas apenas por cidadãos de nascimento no território nacional e, por isso, o desafio é pensar em estratégias de assimilação e integração dos estrangeiros aos elementos constitutivos da identidade nacional para que possam, como os demais que ali vivem, ser fiéis à transmissão da herança coletiva. Se as nações parecem ter sido bem-sucedidas no processo de inserção das identidades regionais, religiosas e de classe como subordinadas à identidade nacional, o problema, por sua vez, é lidar com aqueles que estão, ao mesmo tempo, dentro e fora de uma comunidade; que guardam diversos lugares de memória; que não utilizam somente a língua nacional para se

comunicar; que possuem uma vasta galeria de heróis (nacionais ou não) e que, tensionam a própria ideia de nação como amálgama das entidades política e cultural.

O célebre ensaio do sociólogo alemão Georg Simmel (1858-1918) intitulado *O estrangeiro* de 1908 também aponta a figura do estrangeiro como um elemento que provoca tensões na comunidade. Se o espaço é aquilo que determina as relações humanas (e as simboliza), o estrangeiro ocupa, justamente, a posição de não pertencimento, tornando-se símbolo da fluidez e encontrando-se às margens daquele mundo que não consegue incluí-lo completamente. Simmel toma para si o contexto de uma Berlim no início do século XX que sofria os efeitos da modernização e das mudanças que o capitalismo, as migrações e as inovações tecnológicas proporcionavam. Para Tedesco (2016), Simmel foi um dos primeiros pensadores a se interessar pelas formas sociais que a nova nação moderna produzia e, talvez não seja por acaso, que o trabalho de Simmel introduza o conceito de sociação (*vergesellschaftung*) como objeto de estudo na nascente sociologia alemã. O pensador alemão se interessava pelo modo como os indivíduos interagem entre si e se agregam. O estrangeiro é resgatado por ele como a figura que sempre esteve presente em várias sociedades – a exemplo de judeus, comerciantes e profissionais liberais – e que representa, ao mesmo tempo, a fixidez e a liberdade.

O estrangeiro é visto e sentido, então, de um lado, como alguém absolutamente móvel. Como um sujeito que surge de vez em quando através de cada contato específico e, entretanto, singularmente, não se encontra vinculado organicamente a nada e a ninguém, nomeadamente, em relação aos estabelecidos parentais, locais e profissionais. (Simmel, 2005, p.352).

É através do comércio que os judeus puderam adentrar na comunidade, principalmente em um contexto no qual as posições que cada um ocupava estavam bem estabelecidas. O estrangeiro como comerciante¹⁵ (ou o comerciante como estrangeiro)

15 Na análise do filósofo francês Jean Paul Sartre sobre a questão judaica e o antissemitismo, publicada logo após a Segunda Guerra Mundial, ele apresenta tese de que, devemos nos questionar sobre o que é o judeu (e as características comuns dessa comunidade), a partir daquilo que a consciência cristã e o antissemitismo fizeram dele. Nesse sentido, a “questão judaica” não existia até o antissemita criá-la. A comunidade judaica pra Sartre é uma comunidade histórica abstrata, que, apesar de não ter um passado histórico, consegue aparentar certa unidade em virtude da *situação de judeu* que os membros do grupo judaico compartilham e aos demais agrupamentos que, por sua via, os considera judeus. Os judeus não são, para o francês, uma comunidade nacional, internacional, religiosa, étnica ou política, mas *quase* histórica, mantida por uma situação de desprezo que as comunidades circundantes sentem por eles, o que acaba por possibilitar a criação de uma *identidade de situação*. A Igreja Medieval desempenhou um papel fundamental na disseminação do judeu como um povo que não se quer assimilar às nações por conta de interesses econômicos. Em se tratando de um povo cujo passado cristão os coloca como assassinos de Jesus Cristo, os judeus eram malditos, estavam sob tabu, não podendo possuir terras ou se tornarem membros do exército. Mas, ao contrário do cristão, o judeu estava apto a lidar com o dinheiro e ser depositário de armas, joias, roupas, especiarias, etc. Portanto, os judeus acabaram exercendo certos ofícios relacionados ao dinheiro porque os demais haviam sido proibidos a eles. A “maldição econômica”, para Sartre, é uma das quais o antissemita utilizou para criar

serve apenas à transação monetária e carrega consigo o caráter da mobilidade. O espaço que ele ocupa na comunidade só existe por conta do comércio e, a despeito do incômodo que a presença dele costuma causar, o que se dá com ele é uma espécie de não-relacionamento, um tipo especial de participação na comunidade com o viés utilitário de alguém que está no espaço de outrem. Ele participa da comunidade, mas não a integra. A atividade que ele ocupa, ao se fixar nele, faz com que o reconhecimento e a construção da imagem de estrangeiro na comunidade sejam feitos por ela. Para Simmel, a relação com o estrangeiro carrega certo “distanciamento objetivo”, é estreita e remota, mas precisa considerar que mesmo o estrangeiro sendo um estranho no grupo recém-chegado, ele “é um elemento do qual a posição imanente e de membro compreendem, ao mesmo tempo, um exterior e um contrário” (Simmel, 2005, p.351).

O estrangeiro é um elemento orgânico daquele grupo, mas não é um “inimigo interno”, é, de outra feita, um produtor de conflitos por sintetizar opostos. Para Tedesco, aproximando as análises de Simmel das do filósofo francês Tzvetan Todorov (1939-2017), o estrangeiro é a figura sociológica por excelência para exprimir a nossa relação com o outro e os modos de representá-lo: é o outro, o de fora, o estranho, o bárbaro, o extra-comunitário, o nômade, o migrante, o cigano, etc. Tal construção foi acompanhando as transformações socioeconômicas, políticas e identitárias da sociedade e parece ter encontrado na modernidade o centro do processo de “carregar e problematizar elementos centrais como tradição/ inovação, mobilidade/fronteiras, identidades, direitos, liberdade, uso do dinheiro etc.” (Tedesco, 2016, p. 293). Ainda para Tedesco (2016), é importante notar que Simmel faz do estrangeiro alguém produtor de mudanças na própria identidade nacional que, como vimos anteriormente, fora onerosamente construída. Assim, o estrangeiro pode “(...) alterar as substâncias que davam a ideia do ‘estar seguro em casa’; expressa um sujeito com um olhar afastado, com liberdade de juízo, imparcial e objetivo e que pode produzir *estrangeirice* no grupo de inserção” (ibidem, p. 292-93, grifo nosso).

Em sociedades multiculturais (as que apresentam vários tipos de etnias e construíram as identidades regionais como subordinadas à identidade nacional), alerta Simmel, o conflito e a ambivalência que o estrangeiro carrega ganham novas feições, uma vez que os estrangeiros são tomados como um outro agrupamento socialmente definido, apesar de não apresentarem nenhum elemento agregador/comum. Criam-se elementos de

o judeu, bem como defini-lo a partir de uma raça ou de um modo de pensar específico. (Cf. SARTRE, 1995).

proximidade, não mais ‘abstratos’ e ‘difusos’ e, ao mesmo tempo, de distanciamento socialmente legitimado. Assim,

O estrangeiro é alguém portador de uma diversidade cultural, que está numa posição externa e marginal em relação aos elementos centrais da comunidade de destino, mas produz uma função positiva: sua presença reforça os vínculos internos à comunidade (cria genericamente uma cultura, um pertencimento, um “nós” e um “eles”), sua identidade define seus confins. Por isso que os seus processos de exclusão definem o seu grau de inclusão. (Tedesco, 2016, p.291).

No limite, existe um elemento “estranho”, de aproximação e afastamento, em todas as relações humanas, por mais uniformes que elas sejam:

A unidade de proximidade e de distância que contém cada relação entre os seres humanos, então, pode ser o mais resumidamente possível assim formulada: a distância nas relações significa que o próximo está remoto, e o ser estrangeiro ou o estranho, contudo, seria aquele que se encontra mais perto do distante. Porque é um elemento natural de relações completamente positivas e, também, porque é uma forma de interação específica (Simmel, 2005, p. 350).

No entanto, o que a modernidade parece ter feito com essas relações foi colocar o estrangeiro numa posição de alguém que não está em débito com uma origem específica e não apresenta (ou pode não apresentar) as mesmas tendências e elementos singulares do grupo que o construiu como estranho. Existe algo que não se tem em comum com o estrangeiro e é justamente esse *algo* que constrói a ideia de uma nação coesa e gloriosa. A figura do estrangeiro é construída nas narrativas nacionais como alguém que vem hoje e amanhã pode ou não permanecer e, por essa razão, ele não partilha com os demais membros da comunidade a herança ancestral, os heróis nacionais, a mesma língua e toda a tradição inventada do grupo que ele adentra. Ora, o estrangeiro “não é proprietário do solo, e o solo não é somente compreendido no sentido físico, neste caso, mas, também, como uma substância delongada da vida, que não se fixa em um espaço específico, ou em um lugar ideal do perímetro social” (Simmel, 2005, p.351). Ao mesmo tempo, o estrangeiro não é completamente distante e indiferente aos componentes sociais daquela comunidade, mas apresenta modos específicos de envolvimento carregados de uma potente liberdade. Ele realiza, assim, uma mudança de perspectiva da própria experiência de pertencimento na modernidade e “lhe seria permitido examinar as relações de perda, medir os ideais mais gerais e mais objetivos envolvidos e, além do mais, por não se encontrar preso na sua ação por costumes, piedade, ou antecedentes de dependência” (Simmel, 2005, p. 353).

Simmel apresenta ainda, em seu breve texto, o caso dos judeus europeus, mais especificamente, do imposto judeu medieval para exemplificar o modo com a posição social pela pertença a um determinado grupo estrangeiro (e, conseqüentemente, não ser um cidadão, um “proprietário do solo”) determinava as relações comerciais. A contribuição tributária dos cristãos era calculada de forma individual, tomando como base a condição financeira de cada indivíduo. Por outro lado, o imposto do judeu era calculado grupalmente, sem levar em consideração as discrepâncias entre as posses individuais dos membros do grupo. A posição social de cada cidadão não judeu era analisada para o cálculo dos tributos, ao contrário dos judeus que não possuíam uma posição social como judeus, mas sim como ‘contribuintes judeus’. Logo, todos os membros do agrupamento judeu pagavam impostos absurdamente mais elevados que os demais cidadãos. A partir desse exemplo, Tedesco (2016) afirma que a fluidez e ausência de vínculos do estrangeiro está tanto para a liberdade e a objetividade, quanto para a fragilidade e os riscos econômicos, no mercado de trabalho e na lógica do dinheiro ao qual ele está sujeito. Ao estar perto, o estrangeiro reafirma a singularidade e a diferença de uma comunidade em relação à outra. Para se fazer longe, processos de exclusão e marginalização acabam por aparecer. O autor, ainda sob a ótica de Simmel, apresenta um paralelo entre o estrangeiro e o imigrante, este último como aquele que abandona as certezas de um pertencimento – qualquer que seja o motivo – e se entrega aos riscos de integrar-se a uma nova comunidade:

O estrangeiro está na correlação com o imigrante, está na dimensão da aventura; é aquele que extrapola o seu contexto, o que já viveu, afasta-se, desloca-se, *sai da segurança e a cruza com a insegurança*, passa do calculável ao incalculável, aposta no destino, em algo que não lhe transmite segurança imediata, afronta-o, permite viver a intensidade do suspense, é a vida que se realiza para além do premeditado e das causalidades. (Tedesco, 2016, p. 292, grifo nosso).

Ao retomarmos as análises de Hall das mudanças pelas quais a identidade cultural atravessou na modernidade, somos reintroduzidos ao conceito de *diáspora*. Hall (2003) considera o conceito bastante problemático por conta da relação entre Israel e Palestina e admite que evitava o uso do termo por não pactuar com seu uso político e seu significado usual: refere-se a um texto sagrado e a um passado distante que exige, em alguma medida, a recuperação de uma terra perdida que já é habitada por mais de um povo. Apesar disso, Hall aponta semelhanças entre a diáspora negra e a diáspora judaica – mesmo considerando que tanto o negro quanto o judeu são categorias construídas historicamente –

tal qual a “experiência de sofrimento e exílio, e a cultura de livramento e redenção que resulta daí” (Hall, 2003, p. 417). Interessante notar que tais semelhanças são tributárias de um movimento que, a despeito de todas as mudanças que a teoria crítica e cultural realizaram para a desconstrução das identidades como algo que insere o sujeito, desde o nascimento, numa linhagem, insiste na ideia de um “retorno redentor” dos humilhados. Os motivos que levam um indivíduo a migrar (escravidão, colonização, pobreza, etc.) pouco importam na construção de uma narrativa que contém o retorno ao antigo lar como destino.

Esse sonho foi um elemento importante na própria ideia de diáspora, inscrita como subtexto nas recentes histórias nacionais do Caribe: sobretudo na versão do Velho Testamento – a analogia do “povo escolhido” arrancado à força e atirado à escravidão no Egito; seu sofrimento na Babilônia, a liderança de Moisés, seguida do Grande Êxodo –, o “movimento do povo de Jah”, de Bob Marley – do cativo e a volta à Terra Prometida. Esta é a grande narrativa libertária do Novo Mundo –, sofrimento, êxodo e Freedom Ride. (Hall, 2000, p. 49).

Ainda segundo Hall, Moisés era uma figura muito mais importante para os negros se compararmos com Jesus porque aquele foi capaz de liderar e libertar seu povo do cativeiro vivido na Babilônia. O paralelismo entre a diáspora judaica e a diáspora negra explica, por exemplo, porquê, segundo Hall, o rastafarismo e o reggae utilizavam a bíblia como referência. Ora, ela conta a história de um povo, em situação de dominação por um poder estrangeiro, distante das realizações que seu mito fundador historiciza. Para Gilroy (2001), o Velho Testamento também apresenta relatos de cooperação entre negros e judeus e também a relação entre a Rainha de Sabá e o Rei Salomão. A posterior fuga da escravidão e o êxodo do Egito foram utilizadas em igrejas negras e na literatura de escritores afro-americanos como metáforas correlatas entre as experiências dos dois grupos. Ao citar o teólogo James Cone, Gilroy (2001) relata que ele “afirma o óbvio quando comenta que ‘um número significativo de negros tinha certeza que o Deus de Israel estava envolvido em sua história, libertando-os da escravidão e da opressão’” (ibidem, p. 385). No entanto, Hall (2016) alerta que os mitos fundadores, tal qual Moisés, apesar de terem o poder de ressignificar as lutas de um povo, recuperar um passado perdido ou esquecido e ainda, no caso da cultura negra, ter moldado “as lutas de escravos para se tornarem homens e mulheres livres”, apresentam um problema quando utilizados politicamente, como o caso da criação do Estado de Israel e o destino da Palestina. Mesmo costurando inícios e fins, os mitos que articulam questões identitárias no Atlântico Negro não podem ser entendidos como algo linear; ao contrário, é a sua circularidade e a redenção dos povos subjugados em um futuro sempre porvir que caracterizam o que Gilroy

(2001) vai chamar de ‘tempo da diáspora’. Para Hall (2016), portanto, não há uma continuidade mitológica com os antepassados porque o processo pelo qual o Atlântico Negro atingiu a modernidade é marcado por violência (real e simbólica), genocídio, escravidão e colonização. Ora, “a terra não pode ser “sagrada”, pois foi violentada: não esvaziou-se, foi esvaziada. Todos ali pertenceram a outro lugar em determinado momento. Longe de ser a continuidade de nossos passados, nossas histórias são marcadas por rupturas violentas e abruptas” (ibidem, p.49).

Gilroy (2001) destaca que antes de nos rendermos a esse paralelismo entre a diáspora negra e a diáspora judaica, alguns pontos de diferença entre os negros e os judeus precisam ser considerados, como o sionismo enquanto movimento político de cunho nacionalista e a própria ideia do que significa ser judeu (*jewishness* ou a judeidade) é uma questão obscura e calorosamente debatida por intelectuais do século XX citados por ele como Lukács, Adorno, Benjamin e Kafka. De qualquer forma, o autor intenciona aproximar a história dos dois povos ao encontrar questões semelhantes entre a situação política de Israel e o movimento afrocêntrico que também apresentou, entre os séculos XVIII e XIX, propostas de não somente um regresso do povo negro à África, como também de construir um Estado-Nação negro autônomo em outra parte do mundo. Faz sentido portanto, pensar no largo uso que o termo “diáspora” começou a ter entre os historiadores da África e da temática da escravidão racial. Assim,

À sombra dessas mudanças decisivas, desejo sugerir que o conceito de diáspora pode em si fornecer uma imagem subutilizada com a qual explorar a relação fragmentária entre negros e judeus e as difíceis questões políticas para as quais ela desempenha o papel de anfitriã: o *status* da identidade étnica, o poder do nacionalismo cultural e a maneira pela qual as histórias sociais cuidadosamente preservadas do sofrimento etnocida podem funcionar para fornecer legitimação ética e política (Gilroy, 2001, p. 387).

Gilroy ainda acentua mais elementos que unem esses povos da dispersão. O primeiro ponto é a ideia de um regresso a um ponto de origem, o que, no caso dos negros, seria uma espécie de “guinada para a morte” uma vez que o escravo só conseguiria retornar, simbolicamente, à sua terra-mãe depois da sua morte. O segundo refere-se à condição de exílio, apesar de a cultura negra não distinguir entre as contingências que levam à dispersão ou “entre a servidão forçada e as formas mais estáveis de comunidade que se desenvolviam fora de uma terra natal ancestral, particularmente quando um povo

transplantado perdia seu desejo de retornar para lá” (ibidem, p.388). É como se a memória da escravidão, seja do judeu seja do negro, pudesse servir como chave de leitura para as experiências pós-escravidão do mundo moderno. O terceiro ponto é o sofrimento dos judeus e dos negros como algo possuidor de um “poder redentor especial” não só para eles mesmos, mas para a humanidade, de modo geral. As ressalvas do autor são imprescindíveis para não cairmos no erro de minar o sofrimento do outro em nome da afirmação do nosso próprio sofrimento. Nesse sentido, estabelecer uma relação com um outro grupo que sofre não elimina a particularidade do sofrimento negro, pelo contrário, favorece a identificação dos modos como o grupo judaico incorporou o sofrimento naquilo que Gilroy chama de “agenda ética do Ocidente”, bem como admitir que “as questões da tradição e da memória fornecem uma chave para reuni-los em sentidos que não convidem a uma disputa inútil e extremamente imoral sobre quais comunidades têm experimentado as formas mais indescritíveis de degradação” (ibidem, p. 395).

Apesar das semelhanças entre os negros e judeus, Gilroy destaca ainda diferenças fundamentais que, muitas vezes, serviam como impeditivo de um diálogo entre esses dois agrupamentos. O negro no Ocidente carrega uma falta de unidade religiosa e a maneira pela qual diferentes grupos criam seus mitos, realizam seus rituais de rememoração da escravidão e os temores que dela advém também é diversa podem ser elencadas como diferenças. Além disso, Gilroy apontava que, se por um lado havia uma espécie de identificação dos negros com a luta dos palestinos pós criação do Estado de Israel também havia, por outro, uma proximidade entre os regimes de Israel e da África do Sul. Estes últimos, fatores políticos, pareciam funcionar muito bem como argumento para os intelectuais não buscarem, no mínimo, expor essas convergências. Para Gilroy (2001), um exemplo dessa recusa são as análises eurocêntricas do sociólogo polonês Zygmunt Bauman sobre a modernidade e sua visão superficial sobre o racismo que desconsidera, entre outras coisas, a proximidade entre o racismo anti-negro (antes e depois do fim de regimes escravocratas) e o antissemitismo na Europa e o papel das Américas no desenvolvimento de relações coloniais pautadas na lógica racial. Ora,

quer originada da ignorância ou da indiferença, sua visão dos judeus como ‘a *única* nação não-nacional’,(...) e o único grupo ‘preso no mais feroz dos conflitos históricos: o conflito entre o mundo pré-moderno e a modernidade que avança’ caracteriza um eurocentrismo que deprecia a riqueza de seu legado intelectual (Gilroy, 2001, p. 398).

A diáspora é, para Gilroy (2001), fundamental para pensar as dinâmicas política e ética da história dos negros dentro dos mundos moderno e do pós-moderno, uma vez que ela pode ser lida fora de referenciais binários restritivos. A ideia de raça é substituída pela leitura de “formas geo-políticas e geo-culturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem” (ibidem, p. 25). Articular o conceito de diáspora, para ele, é reavaliar a própria natureza do Estado-Nação moderno como unidade política, econômica e cultural, assim como questionar a popularidade das noções de raça, integridade e pureza das culturas, advinda de um poder coercitivo e autoritário.

O valor de se combinar essas histórias ou de, pelo menos, relacioná-las entre si no mesmo esquema conceitual é uma denúncia melhor da ideologia humanista burguesa, claramente implicada no sofrimento de ambos os grupos. Não se trata de nenhuma questão frívola, pois, como demonstrou recentemente Martin Bernal, o antissemitismo e o racismo estão estreitamente associados na historiografia do século XIX e continuam a ser fatores em grande parte negligenciados na história das ciências humanas (Gilroy, 2001, p. 401).

Ou ainda,

A diáspora africana pelo hemisfério ocidental dá lugar aqui a história de futuras dispersões, tanto econômicas quanto políticas, pela Europa e pela América do Norte. Estas jornadas secundárias também estão associadas à violência e são um novo nível da disjunção diaspórica, e não apenas reviravoltas ou impasses. Os mecanismos culturais e políticos não podem ser compreendidos sem que se atente para o tempo da migração forçada e para o ritmo quebrado no qual artistas e ativistas deixam regimes assassinos para trás e encontram asilo político em outro lugar (ibidem, p.21).

O que interessa tanto para Hall quanto para Gilroy ao trabalhar o conceito de diáspora no diagnóstico das identidades na modernidade tardia é que ela aparece como um elemento, mais uma vez, perturbador da imagem de uma cultura territorial fechada formada por grupos raciais ou étnicos naturais. Rompe, desta feita, com a lógica de um pertencimento que articula o território, a posição ocupada por um indivíduo dentro de uma comunidade e a imaculada tradição que cria a consciência de unidade. Quando se fala de tradição no contexto da diáspora, não se trata de uma tradição que é “compreensivelmente invocada para sublinhar as continuidades históricas, conversações subculturais, fertilizações cruzadas intertextuais e interculturais” (ibidem, p. 353), mas de uma tradição que busca articular, na história do Ocidente, o dentro e o fora, de maneira viva e muitas vezes, inorgânica. Os paralelos entre as leituras de Hall e de Gilroy tratam também dos modos como os exercícios de poder e dominação instituíram, através de mecanismos de

exclusão da alteridade, a ilusão de identidades homogêneas. As diferenças foram igualmente fixadas a partir da criação de um discurso nacionalista que admite o hibridismo cultural, processo visto nos argumentos de Thiesse (2001/2002;2011).

Nesse sentido, alerta Hall, que a modernidade tem denunciado uma mudança nas identidades, principalmente no que diz respeito à sua constituição a partir de um modelo ocidental. A intensidade das migrações e a proliferação das chamadas ‘minorias identitárias’ tem tomado o status de um pronunciamento sobre aquilo que ainda pode significar a ideia de pertença a uma etnia, a uma nação, a uma raça (apesar das largas ressalvas com o termo) ou a uma comunidade inventada, nas palavras de Anderson (2008). Portanto,

as identidades consideradas assentadas e estáveis naufragam na proliferação da diferenciação. Pelo mundo afora, os processos das chamadas “migrações livres e forçadas” mudam de composição, diversificam culturas e pluralizam as identidades culturais dos antigos Estados-nação dominantes, os antigos poderes imperiais, e, na realidade, do próprio globo terrestre. Os fluxos não regulados de povos e culturas são tão amplos e ininterruptos quanto os fluxos patrocinados de capital e tecnologia. Os primeiros inauguram um novo processo de “minorização” nas sociedades metropolitanas, cuja homogeneidade cultural há muito vem sendo silenciosamente presumida tanto por aqueles que vivem nela quanto pelos que a veem de fora. Mas, essas “minorias” não são efetivamente confinadas em guetos. Envolvem a cultura dominante ao longo de uma frente bastante ampla. Pertencem, na realidade, a um movimento transnacional e suas ligações são múltiplas e laterais. Elas marcam o fim da “modernidade” definida exclusivamente em termos ocidentais. (Hall, 2016, p.56-7)

O estrangeiro, figura exemplar máxima dos limites entre o “dentro e o “fora” (ou daquilo que Simmel chamou, segundo Hall, de “estrangeiro familiar”), aparece, desta feita, como fundamental para entendermos o processo de pluralização das identidades culturais nas grandes nações do Ocidente. Todo o diagnóstico da pós-modernidade realizado por Hall parece apresentar nas suas análises sobre as identidades culturais (e na discussão sobre identidade, de maneira geral) uma exaltação do estrangeiro e dos modos de vida e de pertença que ele articula. Não é à toa, que as análises que Hall toma de Renan, Anderson e Hobsbawm colocam a questão da formação das identidades dentro das grandes nações como um movimento de homogeneização que pressupõe, ora uma exclusão do outro, ora uma assimilação via dominação ideológica. Com a emergência do mundo pós-colonial¹⁶ e a

16 É um conceito, segundo Hall (2003), mais descritivo do que avaliativo e nos serve, à sua maneira, para descrever ou caracterizar as mudanças marcadas pela transição entre a era das grandes Nações/Impérios para o contexto da pós-independência ou pós-descolonização das ditas culturas periféricas. Para ele, o conceito de pós-colonial refere-se, assim como o próprio processo de colonização, a algo irregular com efeitos obviamente distintos para as sociedades colonizadoras e colonizadas. Subverte a ideia de que a colonização era algo exterior aos colonizadores e ao binarismo através do qual essa relação é largamente analisada.

possibilidade dos sujeitos não mais se representarem apenas como colonizados e racializados ou responderem a uma instância colonizadora, as fronteiras das antigas nações afrouxaram-se e o estrangeiro, para Hall, passa a ser “a condição arquetípica da modernidade tardia”. Isso porque

A vida de todo mundo é cada vez mais assim. Isso é o que eu penso da articulação entre o pós-moderno e o pós-colonial. De uma forma curiosa, o pós-colonial prepara o indivíduo para viver uma relação “pós-moderna” ou diaspórica com a identidade. Trata-se, paradigmamente, de uma experiência diaspórica. *Desde que a migração se tornou o grande evento histórico-mundial da modernidade tardia, a experiência diaspórica se tornou a experiência pós-moderna clássica*” (Hall, 2003, p.416, grifo nosso).

Neste sentido, ao tomarmos a experiência diaspórica como paradigma para a experiência pós-moderna (ou pós-colonial, se quisermos localizar tensões específicas), somos convocados a assumir identidades e posicionamentos atravessados pela diáspora.

Pensar o pós-colonial é pensar que a colonização também estava inscrita como elemento formador das culturas dos colonizadores (assim como na dos colonizados) e que o processo de descolonização proporcionou uma reorganização dos conceitos de ‘aqui e lá’, ‘dentro e fora’, ‘centro e periferia’, ‘global e local’, criando-os, uns aos outros, mesmo depois da independência do controle colonial. Como consequência, “o termo ‘pós-colonial’ não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a ‘colonização’ como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou ‘global’ das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação” (ibidem, p. 109).

CAPÍTULO III – O INTELLECTUAL DIASPÓRICO, IDENTIDADE E EXÍLIO

Identidades são situações. São pontos de sutura a determinada posição e contexto, e não uma substância pura. Neste capítulo buscaremos, apoiando-nos na definição de identidade de Hall e da presença da figura do estrangeiro no seu conceito, defender a perspectiva diaspórica como elemento fundamental e constituinte de um certo tipo de trabalho intelectual.

Sobre o trabalho realizado dentro da interdisciplinaridade dos Estudos Culturais, Hall afirmou que seu trabalho intelectual era teoricamente informado. E prossegue, falando sobre o que isso significa:

Meu objetivo é usar a teoria para analisar conjunturas. Também não me sinto um intelectual militante. Sou um intelectual ativista no sentido de que sempre quis que meu trabalho intelectual marcasse uma diferença, registrasse e compartilhasse debates, fizesse contribuições para mudar uma conjuntura e mudasse as disposições dos interesses ou de forças políticas (Hollanda e Sovik, 2004).

A problemática de Hall ressoa na nossa leitura das *Conferências Reith*¹⁷ (Said, 2005) proferidas pelo palestino Edward Said em 1993. Tomando o contexto pós Guerra Fria, Said analisa as representações do intelectual nas suas relações com as instituições às quais pertence, os grandes meios de comunicação de massa, com o poder e a própria sociedade e algumas de suas nuances. As conferências anuais foram inauguradas em 1948 por Bertrand Russell, filósofo britânico e eram originalmente transmitidas via rádio pela BBC. À época da divulgação de que Said seria o próximo a realizar as conferências, as críticas sobre a sua origem hierosolimita, sua militância pela Palestina ou suas supostas posturas anti-ocidentais não tardaram a aparecer, na tentativa de desqualificar previamente seu trabalho. Propor as “Representações do Intelectual” como tema foi visto como um assunto “pouco inglês” e não era algo digno de se fazer presente em conferências de tamanha importância na sociedade britânica.

Antes de tratarmos especificamente das conferências, faremos uma digressão com uma breve biografia de Said, a fim de apresentarmos sua história e alguns de seus posicionamentos políticos que podem dar sentido às suas inquietações posteriores. Edward

17 Cf. para fins de curiosidade, arquivo completo em áudio das *Reith Lectures* entre 1948 e 2011: <http://www.bbc.co.uk/radio4/features/the-reith-lectures/archive>

Said (1935-2003) foi um importante intelectual de nosso tempo. Seus escritos, muitas vezes polêmicos, tratam da questão palestina e, em especial, se apresentam como uma defesa aberta por um estado binacional que comportasse Israel, Cisjordânia e Faixa de Gaza onde judeus e árabes possuísem os mesmos direitos. Tal defesa aparece também como um movimento de resistência por parte dos palestinos, que buscam reafirmar sua existência naquele território (mesmo através da violência), já que foram destituídos de suas terras com a criação do Estado de Israel em 1948, no contexto político pós Segunda Guerra Mundial.

Said nasceu em Jerusalém – quando esta cidade ainda pertencia ao Mandato Britânico da Palestina – tinha cidadania americana pelo fato de seu pai ter servido ao exército americano durante a Primeira Guerra Mundial e retornado para Jerusalém como cristão e cidadão americano. No seu livro de memórias, Said (2004a) relata como foi ter experienciado, em 1948 – aos 13 anos de idade – a substituição da Palestina pelo recém-criado Israel. Não por acaso, a autobiografia intitula-se “Fora do lugar”, antecipando um pouco dos deslocamentos e das tentativas de adaptação em outros territórios (Egito, Líbano, Estados Unidos) dos quais ele e sua família são testemunhas. Assim, ele expõe em suas “Memórias” as identidades que o atravessavam como conflitantes (árabe, europeia e americana, cristã ortodoxa, muçulmana, egípcia) e o desejo, quando jovem, de que alguma delas bastasse em si mesma para que ele pudesse se livrar da angústia da sua multiplicidade identitária.

Às vezes me sinto como um feixe de correntes que fluem. Prefiro isso à ideia de um eu sólido, à identidade a que tanta gente dá importância. Essas correntes, como os temas da vida de uma pessoa, fluem ao longo das horas de vigília e, em seu melhor estado, não requerem nenhuma reconciliação, nenhuma harmonização. Elas escampam e podem estar fora do lugar, mas pelo menos estão sempre em movimento, no tempo, no espaço, em toda espécie de estranhas combinações que se movem, não necessariamente para a frente, às vezes umas em choque com as outras, fazendo contrapontos, ainda que sem um tema central. Uma forma de liberdade, eu gostaria de acreditar, embora esteja longe de ter certeza disso. Esse ceticismo também é um dos temas aos quais particularmente gostaria de me agarrar. Com tantas dissonâncias em minha vida, de fato aprendi a preferir estar fora do lugar e não absolutamente certo (Said, 2004, p.429).

Como veremos mais adiante na análise das *Conferências Reith*, (Said, 2005), o autor levou essa postura de “fora do lugar” para a sua vida intelectual como professor de Inglês e Literatura Comparada na Universidade de Columbia, onde lecionou até sua morte em 2003. Apesar de suas obras apresentarem temáticas específicas, principalmente no que

diz respeito à causa palestina, classificá-lo dentro de uma ou outra corrente de pensamento constitui um desafio visto que seu nomadismo intelectual alia pressupostos ocidentais (como o Iluminismo) e uma postura política anticolonial. Trata-se, nesse sentido, de uma busca por uma liberdade acadêmica que envolverá não somente a entrada de temas do cotidiano na universidade – como o racismo, colonialismo, estudos feministas e de gênero – graças a descolonização também no ambiente acadêmico; como também a reivindicação do retorno da universidade a seu lugar de questionadora das estruturas de poder.

Said defendeu, nas conferências, o papel do intelectual como sendo alguém ‘de fora’ capaz de perturbar o status quo. Ele exalta uma espécie de independência diante das pressões de uma nacionalidade (língua própria, tradição e situação histórica), de instituições (academia, Igreja, colocação profissional) e dos poderes que cooptaram grandemente as intelectualidades na modernidade. O trabalho intelectual, para Said, “é uma condição solitária, sim, mas é sempre melhor do que uma tolerância gregária para com o estado das coisas” (idem, p.17).

Nas conferências iniciais, encontramos uma larga crítica sobre os interesses questionáveis de Julien Benda (1867-1956) ao analisar os intelectuais referindo-se apenas a intelectuais europeus. O livro de Benda – *A traição dos intelectuais* – havia sido publicado em 1927 num contexto no qual a Europa (e o Ocidente) como um todo ainda seriam os padrões últimos de intelectualidade para o resto do mundo. Em outros momentos da obra de Said (ex. “Orientalismo” e “Cultura e Imperialismo”), ele já havia discutido o “Oriente” e o “Ocidente” como construções, assim como outras ‘essências racialistas’ tais quais a ideia de raça subalterna, de arianos ou negros, por exemplo. O argumento do autor é de que as culturas são tão interdependentes e híbridas que fazer uma separação entre “Oriente” e “Ocidente”, inclusive no campo epistêmico, é, igualmente, uma ficção. Uma ficção que, por sua vez, estaria em busca da criação da alteridade e justificaria, outrossim, o poder colonial do Ocidente em relação ao Oriente. O fim da Segunda Guerra Mundial, o advento da Guerra Fria e o trabalho das Nações Unidas para a legitimação de novas nações descolonizadas fez com que as nações e a produção intelectual não europeias, segundo Said, chegassem aos holofotes.

O célebre ensaio *Pode o subalterno falar?* (Spivak, 2010) da teórica indiana Gayatri Spivak, publicado inicialmente em 1985, busca discutir a própria prática discursiva do intelectual moderno, no contexto do pós-colonialismo. Ele também tece, em alguns

momentos, uma autocrítica ao grupo de estudos subalternos¹⁸ que autora integra. A escrita dura da pensadora indiana (possível herança derridariana) neste texto e a complexidade das discussões sobre representação, desejo e poder na esteira do marxismo e da psicanálise fazem com que seu texto não carregue uma leitura fácil. Trataremos aqui de um ponto chave de seu texto e do modo como ele toca nas discussões que Said desenvolverá sobre o trabalho intelectual engajado. Trata-se do conceito de violência epistêmica: ela se refere à construção imperialista do sujeito colonial como Outro; um Outro, por sua vez, representado de maneira homogênea e alocado na categoria de subalterno. De toda forma, podemos questionar, junto com Spivak, se o termo “subalterno” pode ser utilizado para se referir a todo e qualquer sujeito marginalizado em relação a uma estrutura dominante de poder. O conceito retorna a Antonio Gramsci (1891-1937), filósofo marxista italiano que, no contexto de sua prisão durante o regime fascista de Mussolini escreveu sobre os povos subalternos em seus *Cadernos do Cárcere*¹⁹.

O ensaio de Spivak carrega a agenda dos estudos subalternos justamente pela proposta de uma espécie de revisão da historiografia da Índia colonial (fora colônia britânica entre os anos de 1858-1947). Existe, nesse sentido, o ‘conhecimento subjugado’ das colônias europeias que fora desqualificado como digno de integrar uma narrativa histórica, pois estava abaixo daquilo que poderia ser considerado elemento integrador do

18 Spivak explica: “O Grupo de ‘Estudos Subalternos *tem* que perguntar: pode o subalterno falar? O projeto deles é o de repensar a historiografia indiana, a partir da perspectiva da cadeia descontínua de insurgências de camponeses durante a ocupação colonial” (Spivak, 2010, p. 71-2). Os Estudos Subalternos podem ser considerados uma subcategoria dentro dos estudos pós-coloniais. No final da década de 70, surgiu o Centro de Estudos de Ciências Sociais (CSSC) de Calcutá com tendências marxistas evidentes. Dentro do centro havia um grupo marcado por uma “nova tendência” marxista e sob a influência de Ranajit Guha começaram a se apropriar de noções de Antonio Gramsci como hegemonia e subalternidade para fazer uma releitura da história colonial (e pós-colonial) da Índia. O primeiro volume de uma série de artigos lançado em 1982 intitulado “Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society” marca o início dos trabalhos dos “subalternistas”. Esse primeiro momento é marcado pela liderança de Guha, cujo coletivo era composto por alguns outros importantes intelectuais: Dipesh Chakrabarty, Gyanendra Pandey, Gautam Bhadra., Partha Chatterjee e Gayatri Chakravorty Spivak. A agenda inicial desses intelectuais estava relacionada a debates sobre nacionalismo e aos movimentos camponeses. Mas, as discussões sobre os feitos futuros dos Estudos o tornaram sujeitos a mudanças como a 1) tentativa de criar uma crítica a subalternidade que não se restringisse à Índia colônia; 2) o aparecimento de grupo de historiadores marxistas na Inglaterra como E. P. Thompson, Eric Hobsbawm e Perry Anderson; 3) o afastamento de Guha da edição dos Subaltern Studies em 1988 e a publicação, nesse mesmo ano de “Selected Subaltern Studies” abrindo internacionalmente as discussões desse grupo. O prefácio desta revista foi escrito por Edward Said e conta com um ensaio de Spivak – *Deconstructing Historiography* – como introdução. Essas mudanças fizeram que os Estudos Subalternos pudessem compartilhar a agenda dos estudos pós-coloniais na discussão das tradições intelectuais do Ocidente, por exemplo. Toma-se o conceito gramsciano de subalterno – que falava do camponês meridional e amplia-se para discutir, não somente o mundo colonial, mas os efeitos da descolonização, o migrante, o refugiado, o exilado, etc. Para informações complementares, cf. GÓES, 2016 e del ROIO, 2007.

19 Cf. GRAMSCI, 2001.

projeto científico da produção intelectual colonial. Na reescrita da história, a divisão centro-periferia é questionada, inclusive como categorias homogêneas e a história da periferia da Europa, das “revoluções” e da “luta de classe” é substituída, nos estudos subalternos, pelos ‘despossuídos da periferia’²⁰, seus agenciamentos e suas formas de subjetividade. Nesse sentido,

Não se trata de uma descrição de “como as coisas realmente eram” ou de privilegiar a narrativa da história como imperialismo como a melhor versão da história; Trata-se, ao contrário, de oferecer um relato de como uma explicação e uma narrativa da realidade foram estabelecidas como normativas (Spivak, 2010, pp. 61-62).

O projeto da autora é tomar “as bases da codificação britânica da lei hindu” (Spivak, 2010) como um exemplo de violência epistêmica. Na última parte do texto, Spivak faz um retorno à prática do sacrifício das viúvas, que era condenada sob a alegação de que a mulher deveria ser objeto de proteção e que carregava a impossibilidade do sujeito sexuado falar através do ato de suicídio, agir de maneira contra-hegemônica. O ritual consiste na viúva (*Sati*) ir em direção ao fogo originado da pira funerária de seu falecido marido. A *Sati*, esposa virtuosa, reencena seu casamento nessa cerimônia e reafirma, uma última vez, segundo a crítica de Spivak, a sua posição de objeto, de ‘sujeito subalterno sexuado’, diante do seu marido e dos demais.

Tal ritual serve de terreno para Spivak resgatar o caso de Bhubaneswari Bhaduri, uma jovem de 16 anos que enforcou-se no apartamento de seu pai em 1926, cujo ato jamais foi reconhecido e inscrito na história da nação. O suicídio da moça se tornou um enigma porque o fato de ela estar menstruada na época, descartava a gravidez fora do casamento como a justificativa esperada para a morte autoinfligida. Anos mais tarde, descobriu-se que Bhubaneswari fazia parte de um grupo rebelde pela independência da Índia e ela havia recebido a ordem de cometer um assassinato político. O suicídio foi seu ato de recusa em seguir essa ordem. Ao aguardar o período da menstruação para cometer o ato, a jovem provocou uma fissura naquilo que era entendido e esperado para o suicídio feminino na tradição hindu escrita pela colonização britânica: as viúvas. Bhubaneswari realizou um ato político enquanto participante feminina do movimento pela independência, mas não foi ouvida. A tomada de posição dela foi enquadrada num caso de “amor ilícito”, apesar dela mesma ter dado os elementos fundamentais para que sua fala reverberasse. Para Spivak, o sujeito subalterno feminino encontra-se ainda mais na “obscuridade”. O

20 GÓES, 2016.

subalterno feminino carrega as características do subalterno de não poder falar, ser ouvido ou lido, mas é preciso considerar que a lógica da dominação que mantém o subalterno na posição de objeto da narrativa colonialista é masculina. Daí a tarefa da intelectual feminina, para Spivak, de trabalhar contra a subalternidade com ainda mais vividez, uma vez que “não há valor algum atribuído à “mulher” como um item respeitoso nas listas de prioridades globais” (Spivak, 2010, p.165). O intelectual (mas, principalmente, a mulher intelectual) deve questionar as condições do seu espaço de enunciação e qual lógica sua teoria busca referendar.

Vale mencionar que Spivak rebate as acusações de que seu interesse por essa temática seja uma espécie de retorno às raízes de sua identidade perdida (a autora nasceu na Índia, lá estudou do ensino fundamental ao superior e migrou para os EUA para fazer mestrado e doutorado). O “acidente de nascimento e de educação” como ela denomina, lhe garantiu um sentido diferente diante das mudanças históricas na Índia – nos anos 40, a Índia passou por um momento bastante conturbado: “a guerra, a carência, a divisão do subcontinente em dois Estados, o êxodo de centenas de milhares e o conflito sectário de extrema violência”²¹. O novo governo independente não conseguiu garantir melhorias nem aos pobres nem a classe média, que também se encontrava numa situação de pobreza. A Índia continuou a sofrer os efeitos do seu período de colonização muitos anos depois de ter alcançado a independência, uma vez que os líderes da independência não trataram de reverter o estado da Índia-colônia, mas buscaram assegurar os interesses das classes dominantes. Daí a importância da tomada de Spivak do caso indiano como exemplo de violência epistêmica: ela entende que seu saber é situado na sua experiência do contexto pós-colonial na Índia (principalmente nas gerações seguintes) e acredita ter as ferramentas necessárias para questionar o poder. No fim das contas,

Seu projeto teórico-político se relaciona com a sua necessidade biográfica de desfazer o duplo lugar de fala subalterna que lhe foi imposto desde a infância, como mulher numa nação colonizada. A arena discursiva e o campo no qual se conduzia todo o debate sobre a subjetividade contemporânea, tanto pelo colonizador como pelo colonizado, estava centrada no Ocidente. O interesse de Spivak é de refazer essas coordenadas, transportar a arena desse debate para um outro lugar. Com isso ela toca uma questão central, que nos compete agora retomar, qual seja, discutir a capacidade do subalterno de se representar²².

21 GÓES, 2017.

22 CARVALHO, 2001, p. 119.

De maneira geral, Spivak alerta que um dos grandes riscos do trabalho do intelectual é acreditar que seu discurso cria um espaço para o subalterno falar e ter suas demandas ouvidas. No entanto, há “o perigo de constituir o outro e o subalterno apenas como objetos de conhecimento por parte de intelectuais que almejam meramente falar pelo outro” (Spivak, 2010, p. 14). O intelectual se torna cúmplice das estruturas de poder e violência e dos interesses econômicos do Ocidente; reproduz o discurso hegemônico e constrói um discurso “correto” de resistência (“a luta dos trabalhadores”, por exemplo) em nome daquilo que ele acredita ser a representação do subalterno. A autora articula duas noções distintas de *representação* e problematiza o modo como através do furor do “fazer falar”, o trabalho do intelectual acaba por concorrer com a violência epistêmica. A autora questiona, portanto, considerando a atual divisão internacional do trabalho – que caracteriza países de Primeiro Mundo como os investidores de capital e países de Terceiro Mundo como receptáculos desses investimentos –, como o sujeito do Terceiro Mundo está sendo representado no discurso ocidental.

Spivak vai tratar do jogo entre dois termos em alemão – *vertreten* e *dasstellen* – presente na discussão sobre consciência de classe n’O 18º Brumário de Luís Bonaparte de Marx para criticar a maneira errônea através da qual o intelectual acredita ser capaz de representar os oprimidos. O primeiro termo – *vertretung* – é o “falar por” através de uma espécie de ‘procuração’; assumir o lugar do outro ou agir em defesa de alguém; é a representação relacionada a instituições políticas e pressupõe uma substituição do grupo a ser representado. O segundo – *darstellung* – refere-se ao ato de performance ou encenação, é a visão estética da “re-presentação”. Na discussão de Marx, os pequenos proprietários camponeses, dada a ausência de uma consciência de classe, não tinham condições de representar a si mesmos, necessitando de um porta-voz, um “representante” (substituto) que parecia estar alinhado a interesses de um outro. Esse sentido de “representação” carregava conotações políticas e não se referia à criação de um palco onde os sujeitos oprimidos pudessem falar, conhecer e agir por si mesmos. A diferença entre essas duas noções é, para Spivak, na esteira de Marx, fundamental para a compreensão do modo como a própria condição de silenciado do subalterno insere-o numa relação tal que um outro virá representá-lo, garantir sua legitimidade, mesmo que para isso ele se encontre na categoria de objeto. A dignidade da categoria de sujeito, de fato, só se presta ao sujeito do Ocidente. Para a autora, o resgate das análises de Marx, da divisão internacional do trabalho e da

relação entre o capitalismo global e os Estados-Nação devem considerar os dois sentidos de representação. Enquanto a exploração econômica e a dominação geopolítica do mundo globalizado são de ordem macrológica do poder, as formações de sujeito são da micrológica: trabalham tanto com representantes e agentes do poder (*vertretung*) quanto encenam (*darstellung*) o mundo em que o subalterno atua em silêncio. Ou seja,

Diante da possibilidade de o intelectual ser cúmplice na persistente constituição do Outro como a sombra do Eu (*self*), uma possibilidade de prática política para o intelectual seria pôr a economia “sob rasura”, para perceber como o fator econômico é tão irreduzível quanto reinscrito no texto social – mesmo este sendo apagado, embora de maneira imperfeita – quando reivindica ser o determinante final ou o significado transcendental (Spivak, 2010, p. 59-60).

Retornando a Said (2005), ele ressalta que para fins de seu objetivo nas Conferências Reith de estabelecer algumas noções gerais sobre o intelectual é preciso admitir que há, de fato, elementos nacionais, religiosos e continentais que estabelecem a diferença entre os intelectuais franceses e árabes, por exemplo. Também é necessário desconstruir a ideia de que seja possível falar do intelectual de maneira genérica ou acompanhado do predicado ‘europeu’. O aumento do papel do intelectual na modernidade seja por conta das trocas através do estreitamento espaço-tempo ou dos meios de comunicação de massa como os jornais estabeleceu uma nova régua para a lida com a alteridade também no campo da produção de conhecimento. Entretanto, a despeito das diferenças, Said propõe algumas noções gerais sobre o intelectual como indivíduo que ultrapassam os contextos históricos particulares, as conquistas, os problemas locais e as limitações das mais variadas intelectualidades.

O problema da nacionalidade do intelectual se relaciona de maneira direta com a discussão estabelecida no capítulo anterior sobre as características da identidade nacional e seu poder de criar um sentimento de pertença dos indivíduos numa comunidade imaginada, bem como contribuir para a garantia da segurança ontológica. O argumento de Said (2005) é de que nenhum intelectual escreve em esperanto – o projeto de língua universal que estaria, ao mesmo tempo, a serviço da preservação das línguas locais, já que não seria imposta a nenhuma nação, mas que serviria para transações internacionais, intercâmbio cultural, meios de comunicação, literatura, etc., por não estar conectada a nenhum país ou tradição em particular. Se o intelectual não escreve nessa língua internacional e neutra, ele nasce no interior de uma cultura que tem uma língua materna (e mesmo diante da multiplicidade de línguas presentes em uma mesma nação, discutimos anteriormente o

processo que resultou na unificação de uma língua nacional) e esta, por sua vez, se torna o meio de transmissão da sua atividade intelectual. Apesar das línguas serem propriedade nacional e o intelectual adotá-las por conveniência e familiaridade, Said acredita que o intelectual deve desejar distorcer a língua, garantindo-lhe sonoridade e perspectiva únicas. Seria nesse projeto de perturbação da língua nacional que apareceria um problema pela existência de uma comunidade linguística, “dominada por hábitos de expressão; e uma das funções principais dessa comunidade é preservar o status quo e garantir que as formas de expressão evoluam de maneira suave, sem alterações ou desafios” (Said, 2005, p.39).

Assim como a análise do capitalismo editorial realizada por Anderson (2008) em seu trabalho sobre a *comunidade imaginada* estabelece a função desempenhada pelo jornal como agregadora da comunidade nacional, Said afirma que a produção jornalística moderna parece refletir a verdade de uma nação inteira exemplificada pelo largo uso do pronome “nós” em editoriais. O intelectual, teoricamente, também deveria trabalhar a favor da nação, representando o ápice da cultura nacional fazendo uso da língua para sempre revalidar uma identidade comum. Said (2005) questiona largamente se, de fato, o papel exercido pelo intelectual é empreender um esforço de justapor seus trabalhos a fim de pertencer a uma comunidade. Ainda nesse sentido, Said lamenta que

infelizmente é fácil demais repetir fórmulas coletivas, já que o mero fato de usarmos uma língua nacional (para a qual não há alternativa) tende a comprometer-nos com o que está mais à mão, escondendo-nos em frases feitas e metáforas populares sobre ‘nós’ e ‘eles’, que diversos setores, entre eles o jornalismo, os profissionais acadêmicos e os expedientes de inteligibilidade comum, continuam a usar (idem, p.43)

Não seria, ao contrário, assumir a tarefa de “manter as nações e as tradições à distância” e não deixar a nacionalidade comprometê-lo enquanto indivíduo? Como escapar das fronteiras construídas por nações ao nosso redor “que compartilham uma linguagem comum e todo um conjunto de características implícitas, preconceitos e hábitos rígidos de pensamento” (idem, p. 42)? O intelectual deve ser um patriota? Alguém solidário com as questões e preocupado em preservar a identidade nacional? Que postura adotar diante de uma coletividade à qual o intelectual está ligado através de uma língua comum? Sua resposta diante destas perguntas, um tanto quanto obscuras, é de que a crítica sempre deve se sobrepor à solidariedade nacional. Ou seja, o intelectual deveria, segundo Said, se colocar do lado dos que não são contemplados por essa solidariedade, dos “outros”, esquecidos, ignorados, e incorporados à homogeneidade construída de uma nação.

Partindo das análises de que a nação, a comunidade nacional, a tradição e, por conseguinte, a própria identidade nacional (e os elementos que a integram) são inventados, o intelectual deveria, segundo Said, buscar dar conta dos modos, muitas vezes carregados de violência, através do qual foram moldadas essas invenções. Assumindo sua escolha pelos “outros”, deveria ainda levar em consideração a estrutura de poder e os valores subjacentes a determinada comunidade; as histórias das lutas e conquistas contadas pelos vencedores que se sobressaem às histórias dos subordinados.

Assim, o papel do intelectual moderno segundo Said seria

questionar as normas vigentes; e isso porque precisamente as normas dominantes estão hoje, de maneira muito íntima, ligadas à nação, e esta é sempre triunfalista, está sempre numa posição de autoridade, sempre exigindo lealdade e subserviência em vez de investigação e reavaliação intelectuais (Said, 2005, p.47).

O processo de questionar as normas vigentes precisa considerar o risco de exaltar os triunfos de um passado glorioso da nação à qual o intelectual pertence, uma vez que, particularmente em momentos de crise, ele é tentado a aderir a uma causa que, muitas vezes, desconsidera o mal ou as barbaridades cometidas pela sua própria comunidade. . Segunda Guerra Mundial quanto a guerras mais recentes, como a das Malvinas ou do Vietnã para tratar do clamor pela lealdade do intelectual aos laços que o vinculam a uma grande família nacional, que costuma ser exacerbado nesses contextos de violência. Uma suposta lealdade àquilo que Said chamada de “nacionalismo defensivo”, como seria o caso dos bósnios e palestinos – comunidades emergentes e sitiadas – colocaria o intelectual na posição de ter que defender, proteger e assegurar a sobrevivência daquele grupo.

No entanto, esse movimento não deve impedi-lo de exercer o senso crítico e colocar questões que pareçam irrelevantes naquele momento de luta, mas que são fundamentais para pensar liberdade política, por exemplo, e outras questões que são maiores que a sobrevivência em si. Citando uma amostra dessa postura desejada do intelectual diante de situações de crise, Said (2005) comenta, brevemente, a participação ativa de Franz Fanon (1925-1961) na guerra pela libertação e independência da Argélia da colonização francesa que ocorreu entre os anos de 1954 e 1962. Vale mencionar que o movimento anticolonial francês tem, além de Fanon nomes importantes como Albert Memmi, Albert Cammus e Jean Paul Sartre²³ que, mesmo não sendo mencionados

23 A propósito, Said escreve um relato do seu encontro com Sartre, em Paris, no final dos anos 70. Neste, o pensador palestino expressa seu descontentamento pelo fato de que aquele intelectual engajado nas questões sobre a Argélia (e, mais tarde, sobre o Vietnã), que ele tanto admirava, havia sido esquecido dentro da própria

diretamente, servem de pano de fundo para Said questionar, mais uma vez, as escolhas do intelectual diante das demandas que uma comunidade, em situações extremas, pode colocar. O caso específico de Fanon e sua postura como intelectual engajado pela independência da Argélia apresenta dois momentos importantes: a entrada dele na Frente de Libertação Nacional (FLN) e o abandono, por conseguinte, de seu posto como médico-chefe de um hospital psiquiátrico da Argélia com a justificativa de que seu trabalho como médico era incompatível com a situação colonial opressora ali experienciada por ele²⁴. A defesa de Said na adoção da postura intelectual que ultrapasse as fronteiras nacionais (Fanon nasceu no Forte da França, capital da Martinica) e as questões urgentes ocasionadas por um confronto armado (a análise de Fanon da discriminação racial como fundamento para a manutenção da relação colonial) parece ser esclarecida com a figura de Fanon. Assim,

Não basta que o intelectual participe do coro de vozes consensuais do anticolonialismo corporificado no partido e na liderança. Esse simples alinhamento não é suficiente. Há sempre a questão do objetivo, que, mesmo no auge da batalha, implica a análise das escolhas. Será que lutamos apenas para nos livrarmos do colonialismo (um objetivo necessário), ou estamos pensando no que vamos fazer quando o último policial branco for embora? (Said, 2005, p.50).

Poderíamos citar também a participação ativa de Said nos movimentos pela libertação da Palestina, salvo sua mudança de postura para com o movimento no mesmo ano da realização das conferências aqui analisadas. Em 1993, foi realizado o Acordo de Oslo entre a antiga OLP – Organização pela Libertação da Palestina (cujo presidente era Yasser Arafat) e Israel, que gerou alguns rearranjos territoriais e mudanças em busca da paz naquela região. À época, Said renunciou à sua posição no Conselho Nacional Palestino e se posicionou contrário à postura adotada por Arafat no acordo, fazendo com que ele se

academia. Ele afirma ainda que admirava Sartre, justamente, pela solidariedade oferecida a causas políticas e ao cuidado em compreender complexas situações. Entretanto, Said havia sido convidado a participar de um seminário sobre a paz no Oriente Médio e esperava encontrar o Sartre que escrevia sobre colonialismo e se colocava do lado, em suas palavras, dos oprimidos. No entanto, este estava velho e o que seria um seminário sobre a paz, tornou-se um encontro para discutir o “melhoramento de Israel” (ou os modos como Israel poderia ‘normalizar’ suas relações com os países vizinhos). Nem a causa árabe, tampouco a palestina foram colocadas em pauta. Said ainda buscava o intelectual francês que ele tanto estimava. Mas, na visão de Said, Sartre havia se tornado outro: seja pela idade, pelo pró-sionismo que o impedia de tecer uma profunda reflexão sobre a relação conturbada entre árabes e palestinos pós Estado de Israel ou um motivo qualquer. Ficou claro para ele, naquele seminário, que a postura intelectual de Sartre que ele exaltava e referenciava, parecia não mais existir. Cf. SAID, 2012.

24 Para mais detalhes do engajamento de Fanon e da relação com Sartre no exercício de uma intelectualidade que lutou, em certas instâncias, contra o colonialismo, cf., por exemplo, ARANTES, 2011.

transformasse em algo extremamente desfavorável aos palestinos, uma vez que eles conseguiram poucas terras e ainda menos controle sobre elas. Acusou ainda a Autoridade Nacional Palestina (antiga OLP) de ter orquestrado a rendição dos palestinos. Said reafirmou, nesse contexto, sua defesa na criação de um estado comum binacional secular para israelenses e palestinos que abrigasse a multiplicidade étnica da região²⁵.

Outra questão abordada por ele nas primeiras conferências trata do fato de que o intelectual costuma agir como uma testemunha, um verdadeiro representante do sofrimento que por vezes acomete uma nacionalidade. A dor também costuma ser um elemento unificador que, como visto anteriormente, serve para alimentar as memórias das lutas que determinado povo foi obrigado a passar, bem como reafirmar a perseverança capaz de vencer as provações. Entretanto, o papel do intelectual, para Said, não deveria servir apenas de testemunha do sofrimento, mas sim “universalizar de forma explícita os conflitos e as crises, dar maior alcance humano à dor de um determinado povo ou nação, associar essa experiência ao sofrimento de outros” (Said, 2005, p. 53). Isso quer dizer, por exemplo, que o diagnóstico das relações colonizador-colonizado busca tanto analisar as conjunturas históricas quanto admitir que outros povos também foram oprimidos pelo poder. Ou ainda, para permanecermos nas temáticas aqui presentes, tomar a violência dos processos de descolonização de muitas sub-nações e os efeitos nocivos da globalização na manutenção de identidades como abrangendo efeitos semelhantes em diversos povos. Dentro dessa lógica faz sentido, portanto, Hall (2003) aproximar a diáspora negra da diáspora judaica, mantendo, ao mesmo tempo, as devidas especificidades históricas de cada movimento e aproximando o sofrimento e seus efeitos. Além disso, voltar os olhos para os pesares, ainda que específicos de cada povo, serve

de uma prevenção para evitar que uma lição sobre a opressão aprendida num determinado lugar, seja esquecida ou violada numa outra época ou lugar. E só porque representamos os sofrimentos vividos pelo nosso povo – sofrimentos que nós mesmos poderíamos ter vivido –, não estamos livres do dever de revelar que nosso próprio povo pode estar agora cometendo crimes semelhantes contra *suas* vítimas (Said, 2005, p.53).

Logo, existe um risco de que a vítima se torne algoz e de que o intelectual, preocupado que seu trabalho realize a função gregária que lhe é desejosa, não consiga reconhecer tanto os infortúnios sofridos quanto as barbaridades cometidas em nome de uma bandeira nacional.

25 Cf. para mais detalhes das querelas de Said com a OLP: Judt, Tony. *O cosmopolita desenraizado*. Volume 41. Fevereiro, 2010 in: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-cosmopolita-desenraizado/>

Com o intuito de construir cenários em que o intelectual consiga romper, em alguma medida com a nação da qual ele faz parte, Said apresenta a situação do exílio como uma metáfora para pensar essa condição de “fora do lugar” que lhe era tão cara. O pensador palestino estabelece uma diferença interessante entre o exílio na pré-modernidade, que seria sinônimo de deportação, no qual o sujeito sempre apresentaria um conflito com seu lugar de origem, tornando-se uma espécie de pária permanente. Já no século XX, o exílio adquire o status de uma punição requintada (reservada para indivíduos “especiais”) que consistiria numa exclusão tanto moral quanto social e poderia estar relacionada a guerras, fome ou a uma doença, como a lepra. Novamente, o fim da Segunda Guerra Mundial e o aumento dos movimentos de reordenamento demográficos são apontados como marco da mudança na condição de exilado, de imigrante, de não pertencente à comunidade nacional que, graças a tais transformações territoriais, passa a (quase) integrar. Como é o caso de grandes agrupamentos como o dos muçulmanos indianos que migraram para o Paquistão após a partição da Índia em 1947 – o resultado da independência sangrenta da Índia britânica gerou dois estados autônomos: Domínio do Paquistão (hoje Paquistão e Bangladesh) e União Indiana (atual República da Índia); ou os palestinos que ficaram dispersos durante a criação do Estado de Israel no ano seguinte, ao mesmo tempo em que judeus da Europa e da Ásia migravam para Israel.

Diante desses cenários de mudanças – inclusive na geração de formas políticas híbridas nos países recém-criados e nas grandes nações – a preocupação de Said, relacionando o exílio com a figura do intelectual, refere-se à potência da condição intermediária do exilado, ainda não integrado inteiramente ao seu novo lugar e, de alguma forma, preso às antigas raízes. Ou seja, “por um lado, ele [o exilado] é nostálgico e sentimental, por outro, um imitador competente ou um pária clandestino” (Said, 2005, p.57, acréscimo nosso). Tomar essa posição de intermediário, viver no exílio, nas margens das fronteiras da nação, não se adaptar, resistir e não se deixar capturar pelo poder são as características exaltadas por Said do intelectual moderno. Tais elementos se aproximam as análises de Said dos indícios que Hall apresentou do que seria, para ele, o intelectual diaspórico. Nesse sentido, afirma Said,

minha preocupação dirige-se mais aos exilados com enormes dificuldades de integração, como os palestinos ou os novos imigrantes muçulmanos na Europa continental, ou os indianos ocidentais e os negros africanos na Inglaterra [tal qual Hall] e as gerações posteriores a ele, cuja presença complica a suposta homogeneidade das novas sociedades em que vivem. O intelectual que se considera parte integrante de uma condição mais geral que afeta a comunidade

nacional deslocada é provavelmente uma fonte não de aculturação e adaptação, mas antes de inconstância e instabilidade” (Said, 2005, p.58, acréscimo nosso).

Em se tratando de exílio, é importante ainda destacar que a figura do intelectual exilado moderno não serve apenas para analisar o exílio como condição real, mas também como condição metafórica. A própria história de Said e dos intelectuais com os quais ele dialoga pressupõe uma memória de deslocamentos, e uma certa política de vida construída na diáspora, mas não deve ser restrita a isso. Os intelectuais podem ser, nesse sentido, ‘conformados’ com a sociedade na qual nasceram e fazem do seu trabalho um exercício de concordância com os padrões presentes nela. Ou podem ser ‘inconformados’ ou ‘dissonantes’ – mesmo sendo membros legítimos de uma sociedade – e “exilados no que se refere aos privilégios, ao poder e às honrarias” (Said, 2005, p.60). Os elementos caracterizadores de um intelectual moderno são, na concepção de Said, perfeitamente explicados através da condição do exilado. As semelhanças aparecem

No fato de nunca encontrar-se plenamente adaptado, sentindo-se sempre fora do mundo familiar e da ladainha dos nativos, por assim dizer, predisposto a evitar e até mesmo ver com maus olhos as armadilhas da acomodação e do bem-estar nacional. Para o intelectual, o exílio nesse sentido metafísico é o desassossego, o movimento, *a condição de estar sempre irrequieto e causar inquietação nos outros*. Não podemos voltar a uma condição anterior, e talvez mais estável, de nos sentirmos em casa; e, infelizmente, nunca podemos chegar por completo à nova casa, nos sentir em harmonia com ela ou com a nova situação (Said, 2005. pp.60-61, grifos do autor).

Dessa forma, a desarmonia inerente ao exílio não é apenas infelicidade para o intelectual imaginado por Said. Ele adentra brevemente na história daquele que considera “a consciência intelectual dominante dos meados do século XX” e “o intelectual por excelência”: Theodor Adorno. Certamente, não caberia aqui uma incursão na complexa obra e vida do intelectual alemão, incluindo a Escola de Frankfurt ou seu exílio para os Estados Unidos à época da Segunda Guerra Mundial por conta de suas origens judaicas, por exemplo. Said (2005) destaca, em primeiro lugar, que o período que Adorno viveu nos Estados Unidos, apesar de ele ter relatado um tanto de infelicidade, imprimiu-lhe as marcas do exílio. A radicalidade de seu pensamento, para Said, estava em “odiar *todos* os sistemas, do nosso lado ou do deles, com igual aversão” (Said, 2005, p.63, grifo do autor) e dar “um valor muito maior à subjetividade, à consciência do indivíduo e ao que não podia ser arregimentado numa sociedade totalmente burocratizada” (idem). Adorno condena, na visão de Said, o gregarismo como um dos elementos que referendam essa burocratização da vida. Os agrupamentos humanos – nesse sentido, as nações – parecem copiar o modo

estruturado como os animais se agregam com fins de proteção; no nosso caso, com o argumento da segurança ontológica. Sem o gregarismo, talvez o pertencimento a uma nação – teoricamente permanente – pudesse sofrer algumas rachaduras, justamente, pelo efeito desestabilizador do exilado. Assim, ao resumir a potência da obra de Adorno, Said analisa a própria escrita e o modo como o autor costumava colocar problemas:

Na obra de Adorno, a essência da representação do intelectual como um exilado permanente, que se desvia tanto do velho quanto do novo com a mesma destreza, é um estilo de escrita amaneirado e trabalhado ao extremo. Antes de mais nada é fragmentário, convulsivo, descontínuo; não há enredo ou ordem predeterminada a seguir. Representa a consciência do intelectual como sendo incapaz de repousar seja onde for, constantemente em alerta contra as seduições do sucesso que, para um Adorno de temperamento obstinado, significa tentar de forma consciente *não* ser fácil e imediatamente compreendido (Said, 2005, p. 64).

Said (2005) insiste, com o exemplo de Adorno, que a condição de exilado não carrega apenas lamentações, desestabilizações e sofrimento, mas certas recompensas e, inclusive, alguns privilégios para o intelectual.

Primeiramente, o exílio imprimiria no intelectual uma dupla perspectiva: “o exilado vê as coisas tanto em termos do que deixou pra trás como em termos do que de fato acontece aqui e agora; através dessa dupla perspectiva, ele nunca vê as coisas de maneira separada ou isolada” (idem, p. 67). O exemplo dado por Said é da abordagem do fundamentalismo islâmico que, do modo como tem sido feita pelo Ocidente, impede qualquer análise de justaposição com os fundamentalismos judeu ou cristão. Ao assumir a postura da perspectiva dupla, o intelectual ocidental seria confrontado com a possibilidade de fugir da perspectiva alarmista e teocrática com as quais esse assunto é abordado e criar um panorama mais amplo e secular para desenvolver suas análises.

Em segundo lugar, o intelectual exilado apresenta a tendência de ver as coisas de modo não essencializante ou determinista, mas a partir das transformaram que conduziram as coisas para o estado em que elas aparecem como tais. Assim, “isso significa observar as situações como contingentes e não como inevitáveis (...), como fatos da sociedade construída por seres humanos e não como naturais ou ditadas por Deus” (Said, 2005, p.68). Trata-se de analisar as coisas como resultado de “escolhas históricas” e como irreversíveis ou permanentes. Inclusive aquilo que seria supostamente imutável: a nação, a identidade nacional, a comunidade e a tradição. Ora, para tecer a leitura desses elementos nacionais como contingentes, sujeitos ao curso da história, é preciso que o intelectual do exílio, a

exemplo de Hall, considere tanto as conjunturas ocidentais/colonizadoras (da sua “nova casa”) quanto as orientais/colonizadas (da sua *heimat*).

Em terceiro lugar, o exílio colocaria o intelectual numa posição sempre intermediária, nem completamente desligado de sua terra natal, nem inteiramente adaptado ao novo lugar. Isso refletiria numa carreira profissional não convencional, na qual a mudança de áreas, objetos de estudo, instituições e abordagens. O exílio, segundo Said, implica ao mesmo tempo em marginalidade e liberdade:

Para o intelectual, o deslocamento do exílio significa ser libertado da carreira habitual, em que ‘fazer sucesso’ e seguir a trilha das pessoas consagradas pelo tempo são os marcos principais. O exílio significa que vamos estar sempre à margem, e o que fazemos enquanto intelectuais tem de ser inventado porque não podemos seguir um caminho prescrito (Said, 2005, p. 69).

Mas será que os únicos privilégios de um intelectual como Said se devem à sua condição de exilado? O que faz um intelectual do exílio, com uma carreira singular, tratando de assuntos complexos, ter sua obra lida e referenciada apesar do isolamento implicado? Quais são os encontros que ele realiza e os compromissos que ele adota? É possível que o intelectual do exílio tenha uma voz totalmente independente e não represente um governo, uma causa específica, um partido político, ou mesmo simplesmente a universidade que paga seu salário e financia sua pesquisa? Não estaria o intelectual, uma vez situado na academia e com um bom salário, vendido?

Said responde que “acusar todos os intelectuais de vendidos só porque ganham a vida trabalhando numa universidade ou num jornal é uma acusação grosseira, e afinal, sem sentido” (Said, 2005, p.74). O interesse material não significa a ausência de senso crítico ou da perspectiva dupla do intelectual diante de quaisquer fenômenos. A postura de Said, dessa forma, não é a da ‘rebeldia total’ contra a academia, em nome da suposta pureza de espírito do intelectual; tampouco defende a ‘aquiescência total’ em que o intelectual se aproxima da figura de uma marionete. A condição *entre* do exilado propiciaria o desenvolvimento de ideias estranhas à academia, que causassem ranhuras no seu saber. Ao mesmo tempo, propiciaria ainda que a academia, espaço tradicionalmente fechado e sectário, atingisse um grupo de pessoas que sempre haviam sido estranhos a ela. Levar a academia para além das fronteiras e do grupo privilegiado de pessoas que frequentam o espaço acadêmico – este, lembremos, era o desejo de Stuart Hall com sua mudança para a Open University e o início das transmissões televisivas de suas aulas.

Tratar-se-ia de uma recusa a ocupar o lugar de porta-voz do poder e de suas formas de dominação, ainda que para isso necessário realizar um trabalho à margem da academia. Para “medir os silêncios” (Spivak, 2010, p. 82) o intelectual deve ocupar todo e qualquer espaço que seja possível, encurtando as distâncias entre aqueles que estão em posição de revelar as práticas discursivas que justificam o governo dos sujeitos. Se os interesses coletivos dominantes buscam prevenir, “disfarçar ou mistificar as suas operações, prevenindo ao mesmo tempo as objeções ou questionamentos que lhe são feitos” (Said, 2007, p.165), o intelectual deveria sempre procurar trabalhar nas bordas. Ao mesmo tempo em que poderia sustentar uma prática orientada para a dissolução de algumas fronteiras importantes nos discursos essencializantes e homogeneizadores, o intelectual estaria apto para reconstruir, dentro e fora da universidade, certas narrativas que referendam a exclusão. Estaria em vistas de assumir uma postura política particular, a fim de não se tornar um intelectual acadêmico conformado aos desmandos do poder. Tal projeto é grandioso e de difícil execução, mas talvez repensar a própria ideia de teoria e a importância dos pares nesse fazer solitário revele algum direcionamento.

Volto à dificuldade de instituir uma prática cultural e crítica genuína, que tenha como objetivo a produção de um tipo de trabalho político-intelectual orgânico, que não tente escrever numa meta narrativa englobante de conhecimentos acabados, dentro de instituições. Volto à teoria e à política, à política da teoria. Não a teoria como vontade de verdade, mas a teoria como um conjunto de conhecimentos contestados, localizados e conjunturais, que têm de ser debatidos de um modo dialógico. Mas também como uma prática que pensa sempre a sua intervenção num mundo em que faria alguma diferença, que sentiria algum efeito. Enfim, uma prática que entende a necessidade da modéstia intelectual. Acredito haver toda a diferença no mundo entre a compreensão da política do trabalho intelectual e a substituição da política pelo trabalho intelectual (Hall, 2003, p. 216).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Empreenderemos, nesta secção, o exame do percurso realizado a fim de, com alguma honestidade metodológica, apresentar o caminho percorrido, as dificuldades contornadas e as possíveis ramificações deste trabalho. Dedicamo-nos a mapear os impactos da globalização (e da chamada modernidade tardia) nas identidades culturais e, em seguida, derivar uma análise da atividade intelectual neste contexto. Muitos eram os diagnósticos da modernidade e das características do mundo globalizado disponíveis para o recorte utilizado neste escrito. E mais numerosos ainda eram os trabalhos que problematizavam a pretensa homogeneidade das identidades culturais e, em específico, das nacionais. Esbarramos em outro nicho de um importante deslocamento do século XX: os estudos que buscavam narrar os movimentos pela independência e descolonização das antigas colônias periféricas. As questões advindas dos grandes movimentos de dispersão pelo globo mostravam que haviam sido criado certas tensões nos países anfitriões destes imigrantes; se antes os outros estavam alocados em guetos específicos distantes (ou até mesmo, assimilados), agora eles integravam a paisagem e confrontavam a identidade nacional como unidade. A lógica de dominação colonial e de poder centralizado cede lugar a uma dominação caracterizada por um poder ramificado, cuja dicotomia centro-periferia acaba perdendo espaço; trata-se da divisão internacional do trabalho – no contexto de pós Segunda Guerra e de capitalismo financeiro – em que as relações de dominação se definem como uma espécie de neocolonialismo, principalmente entre os países recém-independentes e suas antigas colônias.

Em dado momento, havia ficado claro que não bastaria somente interrogar alguns trabalhos que se debruçavam sobre os problemas emergentes da modernidade, ainda que brevemente citados. Seria necessário, portanto, interrogar como o intelectual, enquanto indivíduo, deveria se posicionar diante dos efeitos dessas mudanças, principalmente no contexto do trabalho acadêmico e da produção de conhecimento. De que conjunturas o trabalho dele resulta? Quais domínios ele percorre quando denuncia alguma relação de exploração? Quando refletir sobre a sua própria prática torna-se fundamental para o trabalho? Que tipo de independência ou liberdade o intelectual deve percorrer? Quais articulações são possíveis dentro dos jogos de poder? É legítimo pensar a vida intelectual

junto da militância política? Se sim, quais os limites de tal correlação? Se não, como se daria o trabalho assumindo os riscos de ser silenciado pelo poder?

Um dos deslocamentos da modernidade que também aparece como atravessamento importante para o intelectual é o nacionalismo. Melhor dizendo, a perda do ideal unificador que fora tão importante para as grandes nações europeias. Referimo-nos às nações europeias porque a maneira pela qual elas construíram suas narrativas nacionais e, por conseguinte, sua identidade nacional, serviu de modelo para as sub-nações que se formaram no mundo pós-colonial. O problema talvez seja tomar como modelo um sistema de exclusão e captura da diferença cultural num contexto em que as fronteiras são mais fluidas e a tradição, antes sagrada, torna-se um elemento capturado pela lógica do consumo. Se, por um lado, a globalização tem uma tendência de homogeneização cultural através da imposição da cultura ocidental (e americana, especificamente) através de fluxos específicos de capital, tecnologia e cultura – “McDonald-ização” ou “Nike-zação”²⁶ – cujos efeitos são experienciados em toda a extensão do globo. Por outro lado, a globalização também evidenciou outro processo, ainda que lento, de descentramento dos modelos ocidentais através da proliferação subalterna da diferença. É do encontro com o caráter contraditório da globalização que emergem possibilidades de um fazer intelectual que pode suspender as pertencas nacionais (e os partidarismos) e buscar, ainda que de maneira incipiente, trabalhar nas margens do poder dominante. O exilado reaviva a insuficiência das identidades culturais construídas em nome de uma fantasia de unidade através do mecanismo da exclusão. A diáspora, utilizada como metáfora dos deslocamentos em massa, interfere no olhar sobre territórios, narrativas nacionais orientadas para o ocidente e multiculturalismo. Se o exilado representa a não conformidade por excelência (admitindo aqui a romantização de uma situação bastante ansiogênica), o intelectual pode tomá-lo como modelo da sua prática a fim de livrar-se da timidez e do conservadorismo em nome de um engajamento particular.

Ainda reivindicando certa honestidade metodológica, devemos dizer que, de início, a identidade não apareceu como um dos objetos da pesquisa. A demanda para adentrarmos numa discussão sobre identidade apareceu no contexto da qualificação quando da discussão sobre a judeidade de Freud, as experiências de Hannah Arendt e Edward Said em relação às suas pertencas nacionais e as potencialidades da condição do exílio para de

26 Cf. HALL, 2003, p.25

possibilidades identitárias não normativas. A questão que se instaurou foi de que, o estrangeiro já estava no interior das identidades nacionais, ainda que fruto de mecanismos de exclusão. Era necessário, desta feita, um retorno às discussões sobre identidade que consideravam o estrangeiro e o exílio como integrantes de seu processo de construção.

A partir da qualificação, criamos o desenho de um trabalho que continha, além dos movimentos apresentados sobre a construção de identidades diaspóricas, uma secção ambiciosa dedicada ao estudo do conceito de identificação na psicanálise freudiana. Hall (2014; 2015) havia delineado, ainda dentro de suas análises sobre a globalização, cinco movimentos de descentramento do sujeito cartesiano, incluindo a emergência do inconsciente freudiano. Para ele, a descentração causada pela psicanálise foi teorizar sobre nossas identidades a partir de processos psíquicos inconscientes e construir um aparelho psíquico que funciona segundo uma lógica diferente da razão cartesiana. Considerar a identidade como um processo inacabado – a identificação – e atravessado por processos inconscientes desestabiliza a ideia de uma identidade eminentemente consciente que nos acompanha desde o nascimento. A partir das questões alimentadas nesse trabalho, haveria a possibilidade de imprimirmos uma leitura da identidade a partir do fenômeno da identificação – em suas formas narcísicas, relacionadas à formação de sintomas ou no contexto das massas – para pensar, sob outro viés, um movimento igualmente oposto às identidades fixas e plenamente acabadas. Neste sentido, o processo que trata da constituição do sujeito por meio da relação com o outro, em sua radical diferença, apareceria em primeiro plano. Por conseguinte, a ideia de construção, a presença de contingências, a incompletude inaugural e, não menos importante, sua formação por meio da diferença no interior dos jogos de poder e exclusão. Além disso, a desejosa homogeneidade da identidade é “uma forma construída de fechamento: toda identidade tem necessidade daquilo que lhe ‘falta’ – mesmo que esse outro que lhe falta seja um outro silenciado e inarticulado”²⁷. Havíamos construído este caminho com o intuito de chegar nas discussões de cunho psicanalítico. No entanto, não fomos capazes de realizá-las em sua completude a tempo de povoar este trabalho. Talvez essa seja uma empreitada a que vamos nos dedicar no futuro.

O principal desdobramento deste trabalho (que se confunde com sua importância) é o prolongamento do encontro com autores do pós-colonialismo. O movimento pós-colonial

27 Cf. HALL, 2014, p. 110.

pode ser descrito através de seu projeto de fazer uma releitura da colonização em termos de um processo global irregular, cujas narrativas são ancoradas na diáspora. Existe, nesse sentido, a possibilidade de construção de uma história que não está orientada para os grandes heróis da nação ou para as tradições justificadas por um discurso mantenedor das relações de exploração. Em específico, quando falamos da nossa relação com o outro e o modo contraditório como a diferença aparece: fundamental para a construção da identidade, ainda que através de formas de exclusão. Por que é possível falarmos de uma experiência que não tivemos? Que não nos é familiar ou que não nos afeta diretamente? Por que os intelectuais aqui apresentados buscaram, ainda que inseridos na academia, preencher os silêncios inerentes à condição de outro? Obviamente, debater sobre um grupo minoritário específico ou pactuar com determinada causa exime o intelectual de situar-se e fazer reflexões sobre seu trabalho. Podemos derivar dos pós-coloniais uma postura de falar do outro enquanto sujeito e de pensar, de antemão, como ele foi construído *outro*, antes de criar um protagonismo ilusório dentro de um movimento de resistência.

O outro desdobramento refere-se, a figura do intelectual diaspórico como uma possibilidade de um ‘deslocamento conceitual’²⁸. Ou seja, ela permite que falemos de experiências que não tivemos e que desenvolvamos cadeias de pensamento que estão dentro e fora da experiência, para fazer uso da metáfora do exílio. Obviamente, não estamos dizendo que o trabalho intelectual só deva tomar as experiências particulares do pensador para construção de um campo problemático. Os estudos pós-coloniais apresentados nesse trabalho mostraram, minimamente, como os intelectuais partiram de questões tidas como particulares para se aproximar de questões do outro e derivar uma crítica a uma estrutura de dominação. Somos costurados a problemas que, num primeiro momento, poderiam causar estranhamento e somos convocados a nos situar diante de certas práticas discursivas que provocam tensões por não referendar o *status quo*. Tal qual o problema inicial com a judeidade de Freud que, em certa medida, nos trouxe até aqui. Ao atualizar o lugar do exílio e destituir (com ressalvas) o peso histórico da diáspora transformando-a em metáfora, conseguimos perceber que existem outros possíveis, para nós mesmos (e nossos fragmentos identificatórios), para a vida em comum e para o trabalho intelectual.

28 Cf. Epígrafe desse texto dissertativo (HALL, 2003, p.17).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, B. (2008). *Comunidades Imaginadas – Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, [1983].

ARANTES, Marco Antonio (2011). *Sartre e o Humanismo Racista Europeu: uma leitura sartriana de Frantz Fanon*. Revista Sociologias, Porto Alegre, ano 13, no 27, mai./ago. 2011, p. 382-409. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/soc/v13n27/a14v13n27.pdf>

BUTLER, Judith (2017). *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. Tradução Rogério Bettoni. 1 ed. São Paulo: Boitempo.

CARVALHO, José Jorge de. (2001). *O olhar etnográfico e a voz subalterna*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 7, n. 15, pp. 107-147, julho de 2001, p. 119. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v7n15/v7n15a05.pdf>

COSTA, M. V., SILVEIRA, R. H. & SOMMER, L. H. (2003). *Estudos culturais, educação e pedagogia*. RBE – Revista Brasileira de Educação. Rio de Janeiro: maio/ago, 2003, Nº 23, pp.36-61. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/%0D/rbedu/n23/n23a03.pdf>

DEL ROIO, Marcos (2007). *Gramsci e a emancipação do subalterno*. Revista Sociologia e Política., Curitiba, 29, p. 63-78, nov. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n29/a06n29.pdf>

FOUCAULT, Michel (1979) *Os intelectuais e o poder*. In: *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, pp. 69-78 [1972]

FUKS, Betty Bernardo (2000). *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

GIDDENS, Anthony (1991). *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP.

GILROY, Paul (2001). *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência. O Atlântico negro*: tradução de Cid Knipel Moreira. - São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos.

GÓES, Camila (2016). *Repensando a subalternidade: de Antonio Gramsci à teoria pós-colonial*. Revista Outubro, n. 26, julho de 2016, pp. 89-111. Disponível em: http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2016/07/05_Camila-Goes.pdf

_____ (2017) *Dilemas da tradução do marxismo na periferia: Antonio Gramsci e os fundamentos dos Subaltern Studies*. Lua Nova, São Paulo, 102: 299-351, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n102/1807-0175-ln-102-299.pdf>

GRAMSCI, Antonio (2001). *Cadernos do cárcere*. Volume 2: Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo. edição e tradução, Carlos Nelson Coutinho; co-edição, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. - 2a ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

HALL, Stuart. (1996). *Identidade cultural e diáspora*. Tradução: Regina Helena Fróes e Leonardo Fróes. Revisão técnica: Marília de Andrade. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. Nº24 Ano: 1996. Pp. 68-75 (Original de 1994). Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/RevIPHAN/8697?pesq=Identidade Cultural e Diáspora>

_____ (2003) *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende... et al. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____ (2014). *Quem precisa da identidade?* In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Org.: Tomaz Tadeu da Silva. 15.ed. Petrópolis, RJ: Vozes.

_____ (2015) *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina. (original 1992).

_____ (2016). *Diásporas, ou a lógica da tradução cultural*. (Trad. Elizabeth Ramos e revisão técnica de Liv Sovik). Conferência de abertura, VIII Congresso da Associação Brasileira de Literatura Comparada (Abralic), realizado em Salvador-BA, entre 24 e 27 de julho de 2000. Revista Matrizes, V.10 - Nº 3 set/dez. 2016 São Paulo – Brasil. pp. 47-58 Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/matrizes/article/viewFile/124647/121877>

HOBBSBAWM, E. *Introdução: A invenção das tradições*. (1997) In: Eric Hobsbawm & Terence Ranger (orgs.). *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. 6ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, [1983]. Págs. 9-23.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de; e SOVIK, Liv. (2004) *O papa negro dos estudos culturais*. Entrevista de Stuart Hall. *Jornal do Brasil*, Caderno “Idéias”, 3 de janeiro, p.3. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=030015_12&pagfis=95934&pesq=O%20papa%20negro%20dos%20estudos%20culturais

KOLTAI, Caterina. (org.) (1998). *O estrangeiro*. São Paulo: Escuta, FAPESP.

_____ (2000) *Política e Psicanálise. O estrangeiro*. São Paulo: Escuta.

MARTINO, Luis Mauro Sá (2009). *A Dissolução dos Estudos Culturais: consenso genealógico e indefinição epistemológica*. Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho “Epistemologia da Comunicação” do XIX Encontro da Compós, na PUC-RJ, Rio de Janeiro, RJ, em junho de 2009. Disponível em: http://compos.com.puc-rio.br/media/gt7_luis_mauro_sa_martino.pdf

MEMMI, A. (1968). *L’homme dominé*. Paris: Éditions Gallimard.

RENAN, E. (1882). *Qu'est-ce qu'une nation?* Conferência realizada na Sorbonne em 11 de março de 1882 e publicada originalmente em 26 de março de 1882 no boletim semanal da Associação Científica da França. Disponível em: [http://www.iheal.univ-paris3.fr/sites/www.iheal.univ-paris3.fr/files/Renan - Qu est-ce qu une Nation.pdf](http://www.iheal.univ-paris3.fr/sites/www.iheal.univ-paris3.fr/files/Renan_-_Qu'est-ce_qu'une_Nation.pdf)

_____. (2006) *O que é uma nação?* Conferência realizada na Sorbonne, em 11 de março de 1882. Revista Aulas, Campinas, IFCH, v. 2, n. 2, p. 1-21. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/VOLUME01/ernest.pdf>

ROSA, Miriam Debieux (2016). *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. São Paulo: Escuta/Fapesp.

SAID, Edward (2003) *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Tradução Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2004) *Fora do lugar: memórias*. Tradução José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2005) *Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993* . Tradução Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2007) *Humanismo e crítica democrática* . Tradução Rosaura Eichnberg. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2012). *Meu encontro com Sartre*. In: Said, Edward. *Cultura e Política*. Organização Emir Sader; tradução Luiz Bernardo Pericás. 1ed., rev. São Paulo: Boitempo, 2012, pp 20-28.

SARTRE, Jean-Paul (1995). *A questão judaica*. Tradução: Mário Vilela; apresentação: Moacyr Scliar. São Paulo: Ed. Ática.

SIMMEL, G. *O estrangeiro*. (2005). RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção. Vol. 4, nº 12, pp.350-357, dezembro de 2005 [1908].

SOVIK, Liv. (2015). *A trajetória intelectual de Stuart Hall: As liberdades complexas do pensar*. Revista do Centro de Pesquisa e Formação do SESC, nº1, novembro, 2015. pp. 161-177 Disponível: <https://www.sescsp.org.br/files/artigo/c94aea80-5fe6-440b-90bc-d661a02ee360.pdf>

SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* (2010). Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TEDESCO, J. C. (2016). *O estrangeiro/imigrante na modernidade: horizonte de tensões externas e internas. Síntese de algumas concepções de Simmel, Elias/Scotson e Freud.* Revista de Ciências Sociais. Fortaleza, v.47, n. 2, p.287-312, jul./dez.

THIESSE, Anne-Marie. *Ficções criadoras: as identidades nacionais.* (2001/2002). Tradução: Eliane Cezar. In: Revista Anos 90, Porto Alegre, pp.7-23. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/download/6609/3932>

_____. *A Europa das Nações.* In: *Escrever a nação: literatura e nacionalidade (uma antologia).* (2011). Carlos Manuel Ferreira da Cunha (ed.). Ponte: Opera Omnia, pp. 69-75.